عبد الله حمّودي

الشيخ والمريد

النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة

يليه مقالة في النقد والتأويل

ترجمة عبد المجيد جحفة



عبد الله حمّودي

الشيخ والمريد

النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة
يليه مقالة في النقد والتأويل

ترجمة
عبد المجيد جحفة



دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلفيدر، الدارالبيضاء 20300- المغرب
الهاتف / الفاكس: 522.34.23.23 (212) - 522.40.40.38 (212)
الموقع: www.toubkal.ma - البريد الإلكتروني: contact@toubkal.ma

ثم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
المعرفة الاجتماعية

الطبعة الرابعة 2010

الإيداع القانوني رقم : 308 MO 2010
ردمك : 978-9954-511-08-4

عن الطبعة الجديدة

تتقدم هذه الطبعة الجديدة لكتاب الشيخ والمريد إلى قارئها في حلة جديدة وبنص إضافي جديد.

لقد أصرّ الأستاذ عبد الله حمودي على فتح باب الحوار على مصراعيه، حين أحاط بالنصوص النقدية أو الموازية التي تعرّضت للأطروحات والفرضيات التي أتى بها كتابه، وحللها مدققاً ومجيباً ومراجعاً لمختلف جوانب النقاش التي تناولتها وبصفة خاصة الاشكالية المركزية المتعلقة بعلاقات السلطة في مجتمعاتنا وكيفية وصفنا وتأويلنا لها.

لهذا الحوار قيمة معرفية وثقافية. وليس لهذه الكلمة، التي ألحّ عليّ الأستاذ حمودي لكتابتها، وها أنا أنجزها معتزّاً بثقته وصداقته، أقول، ليس لهذه الكلمة أن تستعرض مضمون النص الجديد ولا الأفكار التي ناقشها، إذ القارئ سيلمسها بنفسه عند قراءتها، أو عند قراءة المتن الأصلي في ضوئها.

لكن استسمح القارئ الكريم في ابداء الملاحظات التالية:

أ) مرّ الاشتغال حول التصدير الجديد من عدة مراحل. كان في صيغته الأولى محدوداً في ملاحظة إجمالية حول الكتاب في طبعته الأولى، وحول أهمية النقاش الذي دار حوله، فكان مكانه الطبيعي في صدارة الكتاب، لكن حجمه تمدد وتوسع وتشعب في صيغة ثانية ثم في صيغة ثالثة، فتحول إلى ماهو عليه الآن فصلاً كاملاً يتعلق بإشكالية النقد والتأويل، مما استدعى نقل مكانه ليصبح آخر فصول الكتاب.

ب) نقل هذا التصدير إلى المكان الحالي في الكتاب لم تمله ضرورة تقنية فحسب،

بل معرفية كذلك، لأن المؤلف قد اعتبر المسافة الزمانية للنص الأصلي وأعطى للحوار بعداً تنظيرياً يصب في مسألة في غاية الأهمية، وهي إعطاء «تأويلنا» للأحداث والعلاقات والأفكار حيوية وشمولية تُعدد مكان الرؤية وزاويتها، وتنتقل من الكليات إلى الجزئيات ومن العام إلى الخاص، مع المحافظة على ما يتطلبه البحث من صرامة ومرونة في الوقت ذاته. أشير فقط إلى مسألة معاودة التنظير للعلاقة بين الديني والثقافي أو بين الديني والسياسي لما لها من أهمية في زمننا، كما يمكن أن أشير إلى الوقوف عند المسائل اللغوية، التي تبدو جزئية في الظاهر، والتي تظهر خطورتها في التعامل المختلف ازاء القراءات الأجنبية من جهة وإزاء الاستعمال النسقي في ثقافتنا، وأخيراً أشير إلى أن هناك نقط عديدة من مواطن اللبس والغموض التي واجهها حمودي في نصه الأصلي ففصلها، مما جعل القراءة أكثر وضوحاً أو لنقل إنها قراءة متجددة.

جـ)أخيراً، أشير إلى أهمية النص الجديد في الاستجابة لحاجتنا إلى توسيع دائرة الحوار وتثمينه، إن حمودي يحاور باحثين وكتاب من خارج المغرب ومن خارج الثقافة العربية، ويحاور باحثين مغاربة. لكنه يؤكد بوضوح على الحوار بين المغاربة ويهتم به كمّاً وكيفاً وذلك بتعامل جديد مع النقد بصفة عملية ونظرية في آن واحد. وهذا النفس الجديد في غاية الإفادة لمانطمح له من تجديد لمعرفتنا وثقافتنا.

عبد الجليل ناظم

تمهيد

وضعت هذا الكتاب على مراحل كما تشير إلى ذلك مقدمته. أما التساؤلات التي تهيكل الكتابة وتنظم المواد فإنها تتلخص في هم كان ومازال يخامرني منذ السبعينيات وهو : كيف يمكن أن تواجَه السلطوية فكريا وعمليا ؟ والمواجهة هنا تعني التحليل والتفسير، علما بأن هذا الجهد هو أيضا جهد عملي قد يتبعه آخر يتجسد في تنظيمات تتكفل بالعمل من أجل تفكيك قواعد التسلط الاجتماعية والثقافية ومناهضة آلياته واستبدالها بآليات تضمن الحياة والإبداع في مناخ متحرر.

وقد استغرقت في إنجاز هذا المشروع زمنا طويلا مقارنة بكتاباتي الأخرى. ولذلك أسباب عديدة منها الانشغال بنشر أبحاث أخرى وبالتدريس وتسيير مؤسسات أكاديمية كما هو الحال بالنسبة إلى كثير من الأكاديميين والمثقفين. لكن هناك سبب آخر هو السبب الرئيس الذي يظهر فعله إذا ربطنا السلطوية بظاهرة معروفة في مجتمعاتنا وهي القدرة على إنتاج المشكلات، تلك القدرة التي تفوق أحيانا وبكثير قدرتها على إيجاد الحلول، تلك القدرة التي تبتلع الوقت وتستنزف جهد العاملين، بمن فيهم أولئك الذين ينشطون في الحقل الفكري.

أجل، إن تلك القدرة بمثابة آلة تقمع وازع العمل والإنتاج والإبداع، وتقلص فضاء التحرك الحر. إن لقوة الإحباط المستمر هذه أثرا عميقا على المخيلة، وخصوصا على تخيل البديل. وهنا نقف على السبب الأكثر أهمية لتعثر مسار الكتابة في هذا الميدان، ذلك أن الوصف التحليلي والنظرة النقدية التنظيرية في مجال الثقافة والمؤسسات الاجتماعية لا تنمو غالبا إلا بمقارنة الوضع القائم (الذي يجب تحليله) ببديل متخيل. ولا يمكن حصر الكيفيات التي يتم بها تخيل البديل، لكنه كثيرا ما يحصل عن الاحتكاك بمجتمعات وثقافات وتجارب غير تلك التي نعيشها يوميا، بما في ذلك الذاكرات الأدبية وتعدد صور الحياة والكون التي تعرضها العلوم علينا. لقد ولد عندي الإحباط اليومي لوازع العمل والإبداع، وربما عند كثير من أقراني، عجز المخيلة عن تصور الأشياء اليومية مموضعة، وبدا كأن الواقع المعيش كان ينفلت من بين يدي كلما أتممت فصلا وظننت أن الوصف والتنظير قد أحاطا به. ولذلك الانفلات

علاقة بالخوف أيضا، ولكن الخوف لا يفسر العجز تماما، لأن الخوف قد يزول، ومع ذلك يبقى واقع عجز المخيلة قائما.

على كل حال، ها هو الكتاب اليوم في نسخته العربية، مترجمة عن مخطوطته الفرنسية التي لم تنشر حتى الآن، والتي ستظهر عما قريب. وقد نشرت في الولايات المتحدة ترجمة بالإنجليزية في صيف 1997. والنسخة العربية (كما هو الحال بالنسبة للنسخة الفرنسية) تتضمن فصلين أضيفا إلى النسخة الأصلية : فصل أقارن فيه بين السلطوية وثقافتها في المغرب والجزائر، وفصل أقارن فيه هذين الكيانين بالكيان المصري. وقد اخترت أن أغني النسختين العربية والفرنسية بهذين الفصلين الإضافيين من أجل اختبار أدق ومناقشة أعمق للفرضية التي استنتجت منها قيام السلطوية ونموها في المجتمعات العربية الحديثة. وقد توخيت من ذلك تفصيلا للمقارنة التي اقتصرت على الإتيان بها مجملة في خلاصة النسخة الإنجليزية.

أما العلاقة البنيوية التي رسمت معالمها بين خطاطات ثقافية ومؤسسات معينة وصَفْتُها بكلمة «سلطوية» فقد حاولت الإحاطة بمظاهرها المتعددة لا في المؤسسات السياسية والإدارية بمعناها الضيق فقط (أي الدولة والإدارة)، بل حاولت كذلك رصدها في المجتمع بوصفه كلا، أي في التنظيمات السياسية الحزبية والنقابية والنظم الاجتماعية في تجلياتها اليومية والممارسات العملية للفاعلين الاجتماعيين. وبهذا أتخلى عن مفهوم للسلطوية تنعت به أجهزة الدولة وكأن الخلايا الاجتماعية الأخرى بريئة منه ! والتنظير للظاهرة في المجتمع بوصفه كلا يفند تلك النظرة التجزيئية ووظيفتها إيديولوجيا لصالح أوساط تسعى فقط إلى استبدال حكم بحكم آخر دون إعادة نظر جدية في ثقافات التسلط وممارسات الحكم. فهذا التنظير لظاهرة السلطوية في المجتمع يرمي إلى التنقيب عن ينابيع البنيات السلطوية وعن السبل الكفيلة بالإصلاح ؛ إصلاح البنيات العملية التي تهيكل العمل اليومي في جميع الفضاءات، ومن ضمنها المنظمات التي تسعى لإيجاد البديل للوضع السياسي والاجتماعي القائم.

أركز في هذا الكتاب على تحليل ممارسات السلطة وعلاقات الحكم، بعد وصفها في مجال السياسة ومؤسسات الدولة، وفي عدد من ميادين الحياة الاجتماعية المتنوعة، مبينا التطابق البنيوي بين نوعية العلاقات على مستوى المجال المجتمعي والثقافي الخاص واليومي وعلى مستوى المؤسسات الكبرى والثقافة بوصفها كلا. وإذ أستعمل مفهوم الثقافة، لا أفترض في استعمالاتي العديدة أي ناموس ثابت يتحكم في تاريخ الشعوب المغاربية والعربية. فالثقافة هي كما أرى ميدان تختلف فيه تأويلات الواقع وتتصارع (سواء ما وقع تاريخيا أوما هو نصب أعيننا) ؛ وتنطوي الاختلافات والصراعات على نظرات للمستقبل وعلى اختيارات من القيم والأخلاق. وقد تتحول الاختلافات أحيانا إلى حروب كلامية ودموية كما هو الشأن اليوم في مجتمعاتنا. وتؤثر في تلك الجدليات عوامل عدة من بينها الطبقة والجيل والنوع

والإثنية وهويات أخرى (جهوية، ثقافية - لغوية الخ...). لكن يبقى أن الاختلاف يكون حول أشياء يتعارف عليها المختلفون، ويتفقون ولو نسبيا على أدبياته. وقد يحصل التغيير فيهما معا، لكن المغاير نفسه يكون موضوعا للنقاش والسجال ويجهر بما كان ضمنيا.

لا يمت هذا المفهوم بصلة إلى مفهوم الثقافة الذي كان يسود في الأنتروبولوجية الثقافية قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها إلى غاية الخمسينيات والستينيات من هذا القرن، والذي استقاه بعضهم (ومازال يستقيه) عن كتابات تبسيطية ومختصرات وأصبح بمثابة تقليد. ينطلق مفهوم الثقافة الذي اعتمدته في هذا الكتاب من رؤى الفاعلين لما يفعلون ولمعاني أفعالهم، أي أنه يحلل الرموز المتبادلة في جدلية الاختلاف والاتفاق على مغازي الأعمال والمؤسسات. ومعروف أن كليفورد غيرتز وضع أسس هذا الاتجاه وطبقه في كتابات عديدة حول المغرب وأندونيسيا خصوصا. فالتطابق البنيوي يكون هنا تطابقا بين كيفيات الأعمال والرموز والمعاني التي تبرزها بوصفها أعمالا ومؤسسات مفهومة بوجه من الوجوه (إن هي لم تكن دائما مقبولة)، وليس تطابقا بين معطيات منطقية وضعها عقل أزلي وكوني مشترك (كما هو الحال عند ليفي ستروس مثلا)، أو بين منطق التركيبات الاجتماعية كما يستخلصه الباحث من جرد تلك التركيبات (كما هو الحال عند مؤسسي وأتباع المدرسة الوظيفية البنيوية، وعلى الخصوص مالينوفسكي ورادكليف براون وإفنس بترتشارد وتلامذتهم من أمثال إرنست غلنر الذي أعاد صياغة الانقسامية وتطبيق النظرية على المجتمعات المغاربية والإسلامية عموما).

لقد حاولت منذ كتاباتي الأولى، ابتداء من 1974، أن أتخلص من نواقص الوظيفية البنيوية من خلال مجهود نقدي تبنى نظرة للظواهر الاجتماعية والثقافية بوصفها حصيلة تاريخية يتفاعل فيها المحلي (القرية، القبيلة مثلا) مع الشمولي (الحكم المركزي، الأمة، المعتقدات والشعائر السائدة على المستوى العام، السوق وشبكات التبادل التجاري...). وتضمن ذلك النقد الإلحاح على أن للمجتمعات المغاربية توجهات وتطلعات وطموحات، ولا يمكن اعتبارها سجينة عمياء لمجرد عادات موروثة تلبي مقتضيات بنيات لاشعورية. وها هي تلك الاستنتاجات تغذي اليوم، وفقا لنسق جديد، هذه المحاولة لتحليل السياسي في المجتمع المغربي وتعميمها بوسيلة المقارنة مع المجتمعين والمسارين الجزائري والمصري. وهي مقارنة ترمي إلى رصد أوجه التشابه بقدرما تروم رصد أوجه الاختلاف وتطوير الفرضية النظرية القائمة أولا على أساس التجربة المغربية.

وينطبق هنا المنظور نفسه على الثقافة بوصفها مركبا رمزيا. لقد سبق أن سجلت اتفاقي مع ذلك الاتجاه الذي يعتمد على الرموز المتبادلة للفهم والتفاهم ؛ ولا يعني التفاهم هنا الوعي المطلق بجميع جوانب الرموز، كما أنه لا يعني عدم الاختلاف. لكن الأنتربولوجية

الرمزية بنت جميع أوصافها وتأويلاتها حول ما أسمته بالرموز والمؤسسات المركزية. ولا يجادل أحد في وجود تلك الرموز من حيث هي مفردات ومؤسسات (مثل «بركة»، «جماعة»، «أمة»، «ولاية»، «خلافة»، «سلطنة»، «مخزن»، «قبيلة»، «التفاف» على سبيل المثال). وهي طبعا تشكل مرجعيات لتأويل وضبط الرموز التي تنظم بمقتضاها الحياة اليومية ؛ مرجعيات تظهر وكأنها بدهية وفي شكل المسلمات، مرجعيات تستقرأ بها كل واردة ويستند إليها في توضيح كل نازلة.

وإذ أؤكد هذا الاتفاق فلابد من أن أشير إلى أنني انتبهت على نحو خاص إلى تعدد المرجعيات الثقافية في المجتمع الواحد، وبينت أنه يمكن حصول تكتل حول تركيبة رمزية تهيمن على نظرات مختلفة ومناهضة في ظل ما يشبه هدنة يمكن أن تتحول مع مرور الزمن الى تفاعلات وظيفية تحترم الهويات مادامت هذه الأخيرة لا تقوم بغزو سافر للفضاء العام. وقد ظهر لي ذلك جليا من خلال بحوثي حول علاقات الزوايا بالحكم المركزي («دار الملك») في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وفي العقود الأخيرة قبل الحماية الفرنسية، ثم ظهر لي ذلك أيضا من خلال دراسات جديدة أنجزها باحثون من جيلي ومن الأجيال الشابة. أما العلاقات والتداخلات بين النظرات السائدة والنظرات المناهضة فقد تجلت لي بوضوح حين كنت منكبا على تأليف كتابي «الضحية وأقنعتها» الذي نشر بالفرنسية سنة 1988.

بدا لي تدريجيا تعدد المرجعيات، ثم تعدد الاستقراءات الممكنة للرموز وتشعبها، ويكفي هنا الإشارة إلى النقاشات والجدالات التي دارت حول الخلافة، والسلطنة، والأمة، والولاية، والعقيدة والتوحيد... ففي ذلك ما أقنعني أن الثقافة تركيبة رمزية في تغير دائم على الرغم من الاتفاق الحاصل على المؤسسات والمفردات المهيكلة لها، لأن تلك المؤسسات والمفردات تكون موضع محاولات للتساؤل دائمة ومتشعبة وموضع جهد دائم للتعرف عليها، وهو جهد تشوبه أحيانا خلافات حادة. ويتم الحسم في الخلافات بطريق الإقناع أو بطريق النفوذ والقوة أو بوسيلة أنظومات تمزج بين أساليب الإقناع والهيمنة. وليس هناك استعمال للقوة يخلو من إقناع بأساليب الخطاب المتداولة أو المبتكرة.

وإذا كان الأمر كذلك، فمن الضروري أن نخرج من مفهوم للثقافة بوصفها مركبات رمزية للفهم والتفاهم والاستقراء إلى مفهوم أوسع لا يكون هذا التعريف إلا جانبا منه. وهو جانب بالغ الأهمية، لكن الاقتصار عليه يحجب وسائل الإقناع والإخضاع وديناميتها التي تتعدى نطاق الفهم والمعنى كمحتوى مستقل عن الرمز الذي ينقله. فالرمز لابد من أن ينظر إليه أيضا بوصفه أداة لاستنباط المعاني وتغييرها، وبوصفه كذلك قوة للإقناع والإكراه بقدرما يكون طاقة تولد الإعجاب... ومن هذا المنظور تظهر معاني الرموز، والحقائق التي تترجمها لا بوصفها جاهزة في عالم المثل لمن يرتقي إليها، ولكن بوصفها حصيلة جهد وسلطة معرفيين.

وهذه السلطة لا تنحصر في قدرة عقل مجرد، بل تبسط نفوذها بآليات الخطاب والبيان، وتفرض تجسيدها في المؤسسات وفي السياسة المعرفية.

كلما امتد نفوذ نظرية ما، وأصبحت حقيقة راهنة، تظهر الساحة وكأنها خالية من نظريات مضادة ؛ لكن، وعلى عكس ما يعتقد بعضهم، لا تخلو تلك الساحة من أفكار وزعامات مناهضة ؛ وتبقى مجالا لمناورات وصراعات خفية أو جلية تطفو على السطح من يوم إلى آخر وتأتي بتصورات أخرى للواقع. وليس هناك محتوى واقعي للنظريات مستقل عن التصورات ؛ وتستند التصورات إلى الطرق المنهجية التي تنبني عليها المعرفة في كل حقل. ولا تنتصر نظرية على أخرى إلا إذا استعمل الطرفان المتنافسان منطقا ومنهجية وبنية للمفاهيم تعارف عليها العاملون في الحقل المعرفي الخاص بتلك النظريتين، فحينئذ يكون لبناء النفوذ المعرفي بوسائل الخطاب والمؤسسات ثقله الخاص في إنجاح نظرية وإخفاق الآراء المضادة. وقد سبق أن أشرت إلى أن الأمر يتعدى الكلام وعلم الكلام إلى ضغط مؤسسات النفوذ والحكم ووسائل القمع.

لهذه الأسباب جميعا بدا لي أن أرصد أولا معالم التركيبة الثقافية الجديدة التي سادت في المجتمع المغربي قبل الاستعمار، وأن أتابع من بعد تبلورها في ظرفيات معينة، هي ظرفيات القرنين الخامس عشر والسادس عشر مع توطيد نظام السلطنة المستحدث وانكماش التنظيمات الاجتماعية والسياسية على ما هو جهوي ومحلي. وهذا كله كان مرتبطا لامحالة بوضعية دار الإسلام الجديدة، وهي وضعية تحولت تدريجيا إلى وضعية دفاعية تكرست في القرون اللاحقة. ومعروف أن هيكلة هذا الكيان المتولد عن عوامل غير مسبوقة ومتعددة قامت على قاعدة النزاع والتكامل في آن معا بين مؤسسات التوحيد ورموزه من جهة، ومؤسسات التفرقة ورموز الاستقلالات المحلية من جهة أخرى (زعامات قبلية - عصبية، ومدن، وطرق، وزوايا الخ...). لكن الشعور بالوحدة تركز في المجال الثقافي بمعناه الديني، وذلك لضعف هيمنة الدولة، وبفعل هشاشة السوق وانصهار النظام الإداري في النظام الاجتماعي. وكان لابد لهذا العامل الديني أن يتّسق مع المعطيات الجديدة ويسري في خلاياها حتى يجسد شعورا وعلاقة موحدة في ظروف سادتها الهويات الجهوية والمحلية. لذلك انتشر التصوف بقوته التنظيمية المتجددة، وسادت الولاية بوصفها طريقة للاتصال بالقوة الربانية وبوصفها مؤسسة مركزية تستمد خاصيتها الروحية من نوعية ذلك الاتصال وتكيف ملامحها التنظيمية مع مستجدات القبيلة والقرية والحي والمدينة واللغات والعادات... (أي المعطيات المحلية والجهوية).

تتلخص الفرضية الأساسية التي تنبني عليها فصول هذا الكتاب في تسرب خطاطة ثقافية من مجال الصوفية والولاية إلى المجال السياسي ؛ وهذه الخطاطة التي استندت إليها

علاقات السلطة واستمدت منها ديناميتها هي في نظري علاقة الشيخ بالمريد كما أدرسها في فصلين يتوجان حصيلة أبحاث أخرى كنت قمت بها حول الولاية وإشكاليتها في جنوب المغرب والأطلس في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وقد يتساءل بعضهم : لماذا أعطيت علاقة الشيخ والمريد هذه الأهمية، ظنا منه أنه ربما كان من الأفضل التركيز على علاقة الأب والأبناء. والتساؤل مشروع هنا، خصوصا أن هناك كتابات تحلل الوضع السلطوي العربي استنادا الى مفهوم «الأبوية الجديدة» (أو «البطركية»). والجواب هنا هو أن الأب ووظيفة الأبوية لا يضيفان على أي وضع صبغة دينية أو ربانية ؛ وأكثر من هذا فإن تلك الوظيفة (أي وظيفة الأب) لا تقوم مقام الوظيفة الأمومية. وسيتبين للقارئ كيف أن الولي هو الوحيد الذي يجسد الوظيفتين رمزيا، وبهذا التجسيد يحدث نوعا ثالثا (بين المؤنث والمذكر) يضمن إعادة إنتاج المجتمع وتسلسله على أساس قيم تحجب تساوي النوعين الأولين في ضمان إعادة إنتاج المجتمع (بإنجاب الأولاد).

لهذا أصبحت علاقة الشيخ بالمريد، في نظري، العلاقة النموذجية لعلاقات السلطة الأخرى ؛ ومن خلال تمحيصها تظهر تطابقاتها البنيوية مع تلك العلاقات، سواء في مجال التعلم العلمي والحرفي أو في المجال السياسي والنقابي، أو في مجالي الإدارة والنظم الأخرى... وهذا التطابق يتجلى خاصة في ما سميته التأرجح بين النوعين (الأنثى والذكر) بوصفهما تصورا اجتماعيا وثقافيا لخصائص بيولوجية. وقد بدا لي أن المرور الرمزي والحتمي من وضع مؤنث في مرحلة التكوين (والذي يبرز في تربية المريد بقوة لا مثيل لها في المجالات الأخرى) بنية أساسية للتوفيق والفتح سواء في مجالات التحصيل الروحي أو في مجالات الكسب الدنيوي (بما في ذلك السياسي).

تلك هي التركيبة الثقافية التي تتيح لنا، كما أعتقد أن نفهم بشكل أدق، البنية السلطوية المغربية الحديثة، بالمقارنة مع السلطوية في مجتمعات عربية أخرى، كما حاولت أن أبين في الفصلين الأخيرين لهذا الكتاب. لكن النموذج المغربي الذي بنيت عليه مقارنتي قد تكرست ملامحه ومؤسساته بعد الاستقلال، وفي النصف الأخير للقرن العشرين، أي بعد التغيرات الجذرية التي عرفها المجتمع المغربي، مثل المجتمعات العربية الأخرى، إبان الاستعمار فكيف يمكن القول إذن بخطاطة رصدت مصادرها في تاريخ مجتمع ماقبل الاستعمار ؟ والجواب هنا أن التركيبة أعيد ترميمها ودمج آلياتها في مؤسسات الحكم الجديد سواء على الصعيد المركزي أو الجهوي، بحيث إنها بسطت نفوذها بقوة لم تعهد من قبل، وذلك بفضل التجهيزات التحتية العصرية والإدارة القوية، والتنظيم الجديد لآلات الإكراه والهيمنة (الجيش، الشرطة...) والتحكم في التربية والاقتصاد بأشكال غير مسبوقة وبتقنيات جديدة ؛ وهذا كله كان في خدمة السلطوية الاستعمارية التي أصبحت هي وجه الحكم المركزي الجديد. ورغم

التغير الاجتماعي الذي أتى بتنظيمات جديدة كان النضال من أجل الاستقلال حصيلتها، فإن بنية الدولة الوطنية المستقلة نمت تلك الآليات الموروثة عن التقنيات الاستعمارية وتراكيبها الرمزية، كما أنها عززتها بواسطة الشبكات الزبونية والتحكم في توزيع المصالح والموارد والنفوذ. والواقع الذي يجابهنا اليوم هو أنه ليس هناك مصالح وموارد جديدة لتلبية حاجات أغلبية الشعب إلا عن طريق الإنتاج. وهذا بدوره يتطلب إصلاحات جذرية بدأت تنادي بها بعض القيادات المتجددة في البلدان العربية، وخاصة القيادات المغربية الشابة. وعلى كل حال فإن التغيرات الهائلة الحاصلة في الميدان الثقافي والاجتماعي، وخاصة في وضعية المرأة والشباب والأوساط العاملة، قد أفرزت ظهور تيارات مضادة للخطاطة العتيقة - المتجددة لابد من أن تنال من سطوتها في يوم من الأيام لاريب في مجيئه.

سأكتفي بهذه الصفحات حتى لا أطيل على القارئ الكريم والقارئة الكريمة. ولا أزيد إلا ملاحظة قصيرة حول ترجمة هذا العمل الذي وضع أولا باللغة الفرنسية. فقد كان حظي طيبا حيث اشتغلت في مرحلة أولى مع الأستاذين الصديقين محمد بنيس وعبد الجليل ناظم. وكان للأول الفضل في إسناد مهمة الترجمة إلى الأستاذ عبد المجيد جحفة. وأنجزَتْ بجهد الأستاذ عبد المجيد ومثابرته، النسخةُ المترجمة الأولى بعد عمل شاق دام أكثر من سنة، تبعها صيف كامل (1999) عملت معه على تصحيح النسخة وإعادة كتابة بعض أجزائها. ويمكنني أن أصرح للقراء أننا نضع بين أيديهم عملا أعيدت كتابته بفضل كفاءة المترجم والتعاون وحسن التفاهم الذي حصل بيننا. في هذا ما مكننا من إنجاز كتاب عربي يفوق النسختين الفرنسية والإنجليزية في توضيح المفاهيم والتراكيب وإغنائها.

وقد اكتمل العمل بفضل المساعدات التي قدمها إلي الأستاذ محمد زرنين في ما يخص الرجوع إلى المراجع الأصلية باللغة العربية، واكتمل أيضا بفضل تصحيحات وملاحظات قام بها الصديقان أدونيس ومحمد بنيس. فلهؤلاء الأصدقاء جميعا شكري وامتناني.

عبد الله حمودي

برينستون 8 رمضان 1420 - 17 دجنبر 1999

مقدمة

أصل هذا الكتاب سؤالٌ استبد بالمثقفين العرب. قد تتنوع صيغ هذا السؤال إلا أنه يتخذ في جوهره الشكل التالي: كيف يمكن أن نفسر أن تَحْكُمَ مجتمعاتنا، من المحيط إلى الخليج، بنياتٌ سياسية تسلطية ؟ ومن أجل إعطاء تحديد مؤقت لهذه البنيات، يتعمق مع تقدم التحليل، نقول إن الأمر يتعلق بأنظمة ترفض التحكيم العمومي بخصوص المصالح والصراعات في إطار مؤسسات نابعة من المجتمع المدني، بحيث إن المركز السياسي الوحيد يباشر توزيع السلطات والموارد وفقا لتوازن تحدده أجهزته الخاصة. وقد اتخذ الجدل القديم حول العواقب السوسيوتاريخية لهذا النمط من الحكم مؤخرا منعطفا أَحَدَّ من السابق.

لقد كان للمثقفين العرب والمسلمين عبر الأزمنة رؤية نقدية بصدد مجتمعاتهم. ومنذ زمن بعيد، استلهمت هذه الرؤية، عند جل هؤلاء، النموذج الإسلامي، دون أن ينازعه في ذلك نموذج غيره. ولم تتغير المرجعيات، وتكتسب الأسئلة جذرية جديدة، إلا في القرن التاسع عشر إثر السقوط في قبضة القوى الأوربية. وغَدَا النقد، مع *النهضة*، نقدا مقارِنا علانية. ودعا منظرو *الإصلاح* والمثقفون الحداثيون إلى تجديد الفكر والقيم والبنيات الاجتماعية. وقد ساهمت كتاباتهم ونضالاتهم في تغذية رغبة أكيدة في الانعتاق، كما زودوا القوميين العرب بوسيلة يَرُجُّونَ بها نير الأمبراطورية العثمانية الآيلة إلى الزوال، كما أنتجوا بعد ذلك مفاهيم أساسية وطاقة للنضال ضد الاضطهاد الاستعماري.

وينبغي أن نستحضر هنا الملَكيتين البرلمانيتين الجديدتين اللتين حكمتا مصر والعراق فيما بين الحربين العالميتين، إذ اعتمدتا بوضوح على نقد أساليب الحكم السابقة وتجاوزها: تجاوز أساليب المعمِّر الذي تم طرده، وتجاوز الأساليب التي كانت سارية قبل التدخل الأوربي. هذا، في الوقت الذي نجد فيه مثقفين شهيرين يدعون إلى التبني الكلي للقيم الغربية(1).

وستعمل صدماتُ منتصف القرن العشرين، بعد هزيمة الجيوش العربية في 1948 وإعلان دولة إسرائيل، على رفع محاسبة النفس إلى مستوى لم يسبق له مثيل. وقد بدا أن القومية والاشتراكية عند الجماهير وعند الأنتلجنسيا العربية، هما الجواب المناسب على

الوضعية الجديدة. ألم يكن أبطال هذه القومية، بينائهم لمصر الثورية في أعين غالبية المثقفين والشعوب، في وضع مَن يقيم نظاما عربيا مجددا، نظاما يمحو ذل الاستعمار؟ لكن، مع نكسة 1967، استحالت هذه الآمال أوهاما. وكانت إعادة النظر في الأشياء أقسى من سابقاتها. وتمت الدعوة إلى القطيعة التامة مع الثقافة المهيمِنة، وتم التنديد بشدة بالعادات والتقاليد الأسروية في مجتمعات المشرق(2).

لم يكن شق دروب الحرية يسيرا. وقد اتجه الإجماع نحو ثورة عقلانية واشتراكية. وهكذا حجبت الغائية الثورية التي سكنت العقول، والتي كانت تدعو إلى التغيير الجذري للمجتمع ولثقافته من خلال العمل الثوري الطليعي، تحليلَ الممارسات التسلطية. وهذا الحجب لم يكن غريبا، فقد ظلت المحاولات المنهجية في وصف الاستبداد السياسي وتأويله نادرة أو منعدمة.

أثناء محاولاتي الأولى لإعداد هذا الكتاب، كنتُ قد شرعتُ في تعريف التسلط العربي، وقُمْتُ بدراسة أولية لممارسات السلطة المنتشرة في هذه البلاد، رغم الاختلافات بين الأنظمة. وقد افترضتُ في هذه الدراسة أن الدوافع الثقافية المتأصلة هي التي تمكننا من رصد هذه الظاهرة الكبرى، ومن رصد أسباب نجاح تنفيذها منذ الستينيات. ومنذ نشر هذه الدراسة (في 1986) ظهرت محاولات أخرى أخص من بينها دراسة هشام شرابي(3). وليسمح القارئ بتلخيص أهم نقط هذه الدراسة، قصد تبيان وجوه الاتفاق ووجوه الاختلاف بين مشروعه ومشروعي.

يحاول هشام شرابي تحليل المكونات الاجتماعية والثقافية للمجتمع العربي فيما فضل كثير من سابقيه التركيز على التبعية ورصد أسسها ونتائجها الاقتصادية والسياسية. فقد سعى نحو إيجاد تمفصل بين الروابط السياسية على مستوى الوطن والقوم، وبين ما يمكن أن نسميه البنيات الصغرى للسيطرة القبلية والعشائرية والعائلية. واعتمادا على هذا عالج علاقات التبعية داخل الأسرة وُصولا إلى أخلاقيات الأنظمة السوسيوسياسية الأخرى وممارساتها: العشيرة والقبيلة والطوائف والأحزاب ومراكز السلطة الأخرى. وقد نحتَ مفهوم *الأبوية الجديدة*(أو المستحدثة)، الذي يفترض أنه نتيجة زواج بين هذه التشكيلة السوسيوثقافية الخاصة والأمبريالية الأوربية.

تُعَدُّ الأسرةُ الموسعة، عند هشام شرابي، الشكلَ الأول للعشيرة والقبيلة؛ وهذه الأخيرة ليست سوى تأليف بين مجموعة من الأسر/العشائر. وفي هذا السياق، فما يتحكم في العلاقة الاجتماعية هو المواجهة بين العُصَب، ولا يوقف هذه المواجهة إلا أخلاقيات العُصَب. فتوازن الرعب والخوف من قصاص آت من أعلى هما وحدهما اللذان يحدان من العنف. وعوض أن

ترضخ الارتباطاتُ السوسيوسياسية لاختيارات إيديولوجية، فهي تتأصل فيما يسميه الحاجات الأساسية(4). ولم يعمل الإسلام، في ظن هشام شرابي، باعتباره نظاما من الأفكار والمعتقدات، إلا على نقل القيم القبلية السابقة عليه إلى مستوى أعلى من التجميع، بحيث إن الأمة ليست سوى «قبيلة كبرى». وبهذا توطَّدَ الخضوعُ، باعتباره قيمة مثلى، داخل بنية أسرية أساسها الزواج الإسلامي(5).

تشكل الأسرة الأبوية، عند هشام شرابي، أصل النظام الأبوي الجديد الذي فرضه التحديث (أي التحول في إطار التبعية) على المجتمعات العربية. فمهما كانت التحولات التي طرأت على مدى التاريخ، فقد سادت هذه الأبوية الخاصة ـ العصمةُ والنفعية والمبنية على الخضوع لمدبر يتوحد مع الصورة المركزية للأب ـ المجتمعاتِ والشعوبَ التي كانت تعيش تحت تبعية العثمانيين حتى عهد *التنظيمات*. ويقابل هشام شرابي هذه الأبوية بالحداثة. فالأبوية تبدو المقابلَ السالب للحداثة؛ فهي، في نظره، تفضل الأسطورة على العقل، والبلاغة (أو الخطابة) على التحليل، والاعتقاد على التحليل العلمي، والنقلَ على الإبداع. وعلى المستوى الاجتماعي تسيطر العلاقة العمودية على العلاقة الأفقية التي تمثل التكافؤ والمساواة. وعلى المستوى السياسي، في صورته التقليدية، تَوَلَّدَ طغيانٌ يكاد لا يترك مجالا للتعاقد بين الحاكمين والمحكومين. وقد أنتج تحديثُ الأبوية الكيان السائد، وهو السلطنة الأبوية أو سيطرة دولة الحكم السلطاني(6).

لقد مس التغييرُ، بحسب هشام شرابي، شروطَ السيطرة والخضوع؛ وتُرجم بتقوية وضع الوجهاء والأعيان؛ وبهذا ظهرت طبقةٌ تضم كبار الملاكين والبورجوازية، وتَقَوَّتْ عُراها. وهكذا يلاحظ قيام بيروقراطية وجيش حديثين في خدمة هذه الطبقات وأسيادها الغربيين المستفيدين من هذه التنمية غير العادلة. وقد توطدت هذه الثورة، التي بدأت في القرن التاسع عشر، خلال فترة ما بين الحربين لصالح الاختراق المباشر والاستعمار. ولم تَدُم التجارب الليبرالية في مصر والعراق طويلا؛ وفي الستينيات وصلت دولة الحكم السلطاني المتكونة من البورجوازيات الصغرى إلى السلطة.

في هذا الجو من التبعية، لم تفلح *النهضة*، ولا القومية العربية، في هدم الأبوية التي استمرت تخدم مصالح الطبقات البديلة وشركائها في المركز. وبهذا ظهرت الصورة الاجتماعية الحالية، بمظهرها الحديث (تكنولوجيا، لباس، بيروقراطية، ..إلخ)، المرتكز على بنية خفية. وهذه البنية اللاشعورية هي التي تزودنا، بحسب شرابي، بمفتاح الشخصية العربية الحالية: شخصية مزدوجة، شيزوفرينية (أو فصامية)، وغريبة عن نفسها لأنها متقلبة بين شيئين، إلا أنها تتكيف مع ذلك وترضى بنصيبها بفضل الوساطات. فبين الأب والابن هناك الأم أو

العم مثلا، وبين الحاكمين والمحكومين هناك *الواسطة*. وهي النقطة العُجْرية في شبكة العنكبوت التي تمثلها شبكات الحماية والرعاية. فالأسرة والعشيرة والطائفة تنظيمات جوهرية يتشكل منها هذا النسيج الاجتماعي بوساطاته وبوسيطيه(7).

تحتل صورة رب الأسرة، في نظر شرابي، مركز العلاقات الإنسانية، ويَدُلُّنا تأصل هذه البنية على نفوذ الأب والأخ وزعيم القبيلة والزعماء الوطنيين؛ وبذلك يتمفصل المعطى الشامل مع البنيات الصغرى التي يُصهر فيها الأنا الاجتماعي للنزعة الأبوية الجديدة. هذا الأنا الاجتماعي العربي ينشأ في الأسرة وعَبْرَها. ويستحضر هشام شرابي ملاحظات عالم النفس اللبناني علي زيعور بصدد العلاقة الجوهرية بين الأب والابن. فالأب، الذي يمثل طراز صورة السيطرة الأبوية الجديدة، يربي الابن على الطاعة والاحترام، مع تجاهل الجانب الجنسي. وبهذا تُنتج الأسرةُ الأبوية نماذجَ الخضوع، وتصنع الأنا الذي يلائم النزعة الأبوية الجديدة؛ تلك النماذج التي تُسوِّغها المعتقدات والخرافات البعيدة عن الروح العلمية(8).

تلتقي وجهة نظري بمنظور هشام شرابي في بعض النقط، وخصوصا في ما يتعلق بالأهمية الحاسمة التي يوليها للروابط الخاصة بين الأب والابن في المجتمع، وفي ما يتعلق بإسهام العادات والتقاليد الأسروية في تشكيل «المشترَك الجمعي» وفي ديناميته. وفضلا عن هذا، يوافينا كتاب شرابي بتحليل غير مسبوق حول النزعة المونولوجية باعتبارها استبدادا يدور في فلك اللغة والتواصل. وتَسِمُ النزعةُ المونولوجية كلَّ الموجودين في موقع الهيمنة، حيث يفرضون المونولوجَ على أولئك الذين ينبغي لهم أن يقتصروا على الإنصات في صمت: النساء والشباب والمحكومون والفقراء، إلخ.

وإذ أسجل عناصر الالتقاء هاته، أود أن أشير إلى بعض الفروق بين منهج هشام شرابي والمنهج الذي أتبناه. فمنهج شرابي معمِّمٌ ممثِّل. وأعني بذلك أنه يبني تصورا عاما فيمثل له بواسطة بعض الوقائع المنتقاة بدون تعليل ولا تحليل؛ وقد يسوق هذه الوقائع في عموميتها دون أن يعمق وصفها في أي مجتمع من المجتمعات العربية. المنهج الذي أسلكه مقارِن بوجه معين. إنه ينطلق من تفحص المثال المغربي، ويتناول دراسة التسلط في مظاهره التاريخية والثقافية، وفي الممارسات الحالية. وبعد هذا أقارن هذه الحالة بحالات أخرى، مثل حالة الجزائر ومصر، قصد الوقوف على التشابهات والاختلافات. وتسعف مقارنة الفروق في مقاربة النموذج وتدقيقه، كما تجعله منفتحا على نظرية عامة تشكل إطارا للبحث والوصف، وتكون هي نفسها محل بحث واختبار بواسطة مستجدات وصف متعدد الزوايا. وفي هذا السياق، أصفُ الخلفيات الماقبل كولونيالية للتسلط كي أتوصل إلى فهمه باعتباره نتاجا تاريخيا لإعادة بناء تركيبة ستستمر بعد الاستقلال. وأركز على الممارسات الثقافية التي تعيد بناء الممارسة

التسلطية ومؤسساتها، وتُقَوِّي دعائمَها. فمنذ الوهلة الأولى، يتبدى لنا التباس الإرث الكولونيالي، إذ إنه عبارة عن إعادة اكتشاف للتقاليد وإنكار جذري لها في الوقت ذاته. بهذا المعنى، يبدو لي أن نهج شرابي بَخَسَ قيمة هذا الطابع الجدلي للتبعية والاستعمار.

لقد فرضت دولة الحُكم السلطاني نفسها بكل بأس وقوة، ليس في المجتمعات الأكثر تبعية، ولكن في تلك المجتمعات التي أنفقت أنظمتُها كل طاقتها من أجل التخلص من هذه التبعية. وقد أهلكت الجزائرُ وليبيا، في هذا المشروع، إيرادا نفطيا هائلا. وضحت سوريا ومصر، في سبيل ذلك، بمؤهلاتهما التاريخية والثقافية، بالإضافة إلى مساعدة إقليمية ودولية ضخمة (مع مساندة شعبية هامة في البداية). وبالمقابل، فقد ارتضت البلدان التي آثرت فيها النزعة السلطانية سلوك تطور ليبرالي، نوعا من التعددية؛ ولم تَحُلْ تبعيتُها دون تطور نقد اجتماعي وثقافي شديد لم تشهد له البلدان الأخرى مثيلا إلا في لبنان وفلسطين.

ويبدو أن هشام شرابي يجد عناء في التخلص من «نزعة ثقافية» معينة. فهو يجزئ الوقائع إلى أنماط مفصولة تتجاهل مرارا النقاشات والتناقضات التي يخضع لها الأفراد في سياقاتهم المعيشية. ولو لم يفعل ذلك لكان انتبه إلى أن الوضعية الجديدة التي يعيشها الآباء في المجتمعات الحالية، في بلدان المغرب والمشرق، تواجه عَرَضِيَّة القواعد والمعايير والممارسات وعدم استقرارها المتنامي؛ فقد وهن الآباء وأصبح موقفهم موقف دفاع. فالآباء في الطبقات المتوسطة والفقيرة أهانتهم إخفاقاتهم الاقتصادية والاجتماعية، ويسعون إلى حفظ واجهة السيادة، وهي واجهة لم تعد تخدع أحدا. وأخيرا، فإنه في كل الأوساط الاجتماعية تتكيف صور الطاعة والإذعان مع تصرفات شاذة وغير نموذجية. فهذه العرضية، إذن، هي التي كان ينبغي التركيز عليها، عوض التركيز على أبوية قوية تبدو متجاوَزة. وفي الحقيقة، فإن هشام شرابي يسجل أن الأبوية الجديدة مرحلة انتقالية(9) وغير قارة، غير أن منهجَه يفوِّت فرصة إدراك أسباب ذلك، كما يفوت فرصة النّظر في نتائجه العملية.

وينتج عن المنهج النمطي الذي يتبناه هشام شرابي في وصف الروابط بين الأب والابن مصاعب إضافية. فالنظرة المجردة تفرض أن تكون هذه العلاقة علاقة خضوع خالص، وأن تكون الهيمنة مطلقة، وأن يغنم الإثنان نفوذا أكيدا من معيار وثقافة غير عقلانيين. وعلاوة على هذا، يعتقد شرابي أن الثقافة، في العالم القروي عموما، تكون متحجرة(10). يستند هشام شرابي إلى هذه الصورة، ويتسلح بنظرية بياجي بخصوص مراحل تكوين الضرورة الأخلاقية عند الطفل، ويقول إنه لا يوجد في الأسرة العربية انتقال فعلي للطفل من التبعية إلى الاستقلال، إذ يجهل الطفل الإجماع حول القاعدة المشتركة في إطار الاحترام المتبادل ومشروعية النقد والمساءلة. فحسب هشام شرابي، لا يتحقق هذا النوع من الإجماع (الذي نجده في المجتمعات الغربية) في المجتمع العربي، بحيث إن القواعد لا تستمد قوتها إلا من السطوة ومن التقاليد(11).

ويمكن أن نستحضر بعض الوقائع التي تخالف تلك المزاعم. فإذا نظرنا إلى الخطاب السائد، وجدنا أن الأسرة والأب يركزان أيضا على الاستقلال الذي ينبغي أن يكتسبه الأبناء، رجالا ونساء. وبالإضافة إلى هذا، فإن عددا كبيرا من الآباء أثاروا انتباهي، بمناسبة تحريات أجريتها بالمغرب وتونس وليبيا والعربية السعودية(12)، إلى أنهم يلحون على الطاعة، إلا أنهم، في الآن نفسه، يلقنون أبناءهم الذكور حس التحدي وأخلاقياته. قد يبدو هذا الشرط المزدوج، الذي يصعب هضمه في بعض السياقات، متناقضا حقا. ولكن ينبغي أن نحترس، في غياب دراسات مفصلة وشاملة لهذا الأمر. ومع ذلك، فالازدواجية في علاقة أب/ابن تبدو حقيقية فعلا(13). وتترجَم هذه الازدواجية غالبا من خلال التجنب والتحاشي اللذين نجدهما سواء عند الآباء أو عند الأبناء؛ كما تتجلى في العصيان وفي ردود أفعال عدوانية في أحيان كثيرة. وهنا يمكن لنزعة ثقافية خاصة، نزعة ربما تهيمن على الباحث نفسه، أن تحجُب تحولات أساسية: فالأبوية المستحدثة تفتح سبلَ الانعتاق لهذا الابن (وللبنات أيضا)، والأبناء ليسوا أكثر حرمانا من آبائهم. ويتضح، أخيرا، أن التحول جاء بمِهَن وآفاق جديدة، كما أن وتيرة التنمية الحضرية تتسارع، وظاهرتا الهجرة والتداول العالمي للصور يفتحان مجالات جديدة وطموحات كانت غير متوقعة إلى زمن قريب.

وفي نهاية هذا التوضيح، أود أن أقدم ملاحظتين سوف تظهر أهميتهما فيما بعد. أولاً، لا يمكن أن نتجاهل، في تحليلنا للروابط الأسرية، دورَ الأم ودور الإخوان والأخوات. فالأم ليست وسيطا بين الأب والأبناء فحسب، فبين الأم وأبنائها تُتداول التماساتٌ، وقد تعطي الأم لرغباتهم، كما تعطي لأحاسيسها الخاصة، مكانة متميزة، رغم أنها من حيث المبدأ تقف خلف أخلاق رب الأسرة، وتُمَجِّد رجولة الابن. وهنا أيضا نجد ازدواجا في المواقف. أما الملاحظة الثانية فتزيد في تعقيد تحليل فضاءات التنشئة الاجتماعية. فهذه الفضاءات متعددة؛ وإذا قصرناها على الأسرة وحدها نكون قد ارتَدْنا سبيل التبسيط، رغم أن تأثير الأسرة راجح في عدة مراحل. ولكن هذا الرجحان يمارَس بوجوه متنوعة. فهيمنة الأسرة واضحة، إلا أنها تشجع كذلك الأطفال من الجنسين كي يتفاعلوا بشكل نشط مع أقرانهم. وتحتد النقاشات بين أشخاص من السن نفسه كلما تعلق الأمر بامتيازات حقيقية. ومن الضروري أن نحصي بدقة فضاءات المساواة وفضاءات عدم المساواة، ونقط الحوار وشروط المساواة. فمثلا، فيما بين الشباب، يُعتبر العمل فضاء للمساواة وللقواعد المتسمة بالحوار، في حين أن حضور القدماء يبعدهم ويَزُجُّ بهم في موقع الدونية؛ والصلاة فضاء للمساواة النسبية وللمطابقة بين الجميع، باستثناء النساء. وأخيرا، هناك طقوس واحتفاليات تُعَدُّ فضاء للمساواة والثورة على التقاليد. إن نتائج هذه الملاحظات مهمة من أجل بناء نظرية للتسلط. فعلى المستوى المحلي، هناك فضاءات تفتح المجال للدفاع عن المساواة والعدل في إطار نقاشات

معقلَنة ـ لاسيما تلك التي تدور حول توزيع الموارد والتكاليف وحرية المبادرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وتعادلها ـ إلى درجة أن القوى التسلطية تجد نفسها مضطرة إلى التدخل بشتى الوسائل، بما فيها القوة، لإخماد صوت المطالبة بالمساواة والعدل.

لنرجع إلى نظرية التبعية التي ارتكز عليها هشام شرابي في بناء جزء من استنباطاته. إنه يسعى إلى أن يبين أن الأنظمة العربية ترتكز على الطبقات الميسورة، وعلى ربط مصالح هذه الطبقات بالرأسمالية الدولية في إطار سيرورة للتراكم داخل «مركز» يُفقر «المحيط» (أو الهامش). وبعبارة أخرى، فإن الأشكال الخاصة في ممارسة السلطة التي تميز الدولة العربية بعد الاستعمار تتوقف على مظاهر عدم المساواة داخل المجتمعات، وعلى تبعية اقتصادياتها للسوق العالمية. إلا أن التسلط، كما رأينا، تطور في المجتمعات التي تتدخل فيها الدولة للقضاء على هذه التبعية، مثلما تطور في مجتمعات الاقتصاد الحر؛ ومن جهة أخرى، فإنه في الحالتين معا لا تستجيب البتة النتائج المحصل عليها لمطالب المجتمع، ولا ينتج عن إفقار الشعب حركة منظمة وقوية تعمل لتغيير الوضع الاجتماعي والسياسي. ولو كان انخفاض مستوى عيش الفقراء يتحكم في اختفاء الأنظمة لشهدنا منذ زمن بعيد اضطرابات ثورية متعددة. عوض هذا، نشهد قيام تنظيمات تقتصر على مجموعات مناضلة وقوية الالتزام توجه باسم الإسلام ضرباتها إلى مؤسسات الدولة ورواد الفكر المتحرر والملل غير المسلمة. وليست حرب العصابات الحضرية، ولا أعمالها الاجتماعية، ولا جهودها النظرية، بمثابة الأخطار التي تُميتُ الأنظمة السياسية. وتتم الأمور كما لو أن الآفاق المحدودة لهذه الجماعات لا تسمح لها بابتكار بديل يضمن الاستقرار والنمو الاجتماعي والثقافي، وذلك رغم تأثيرها النسبي على مؤسسات الدولة التي تحملها هذه الجماعات مسؤولية كل المصائب السوسيوثقافية.

الأنظمة العربية متسلطة وتابعة. إلا أنه ينبغي ألا نبالغ في أهمية المساعدة الخارجية. فمما لا شك فيه أن التعاون في إطار التحالفات السياسية يساهم في تخفيف الصراعات السوسيواقتصادية الداخلية وفي تقوية جهاز المراقبة البيروقراطية والقمعية. غير أن نموذج إيران يبين أن النظام (ونعني نظام الشاه) قد ينجح في استخدام التعاون الدولي لصالحه، دون أن يتمكن من الصمود في وجه العواصف الاجتماعية. فهذا التناقض بين بعض القيم المقبولة عند أكبر عدد من الناس، والقيم التي كان النظام الأمبراطوري يسعى إلى فرضها، هو الذي يبدو أنه غذى النزاع والاحتجاج. ومن ناحية أخرى، فقد أُجِّجَ الصراعَ بدون شك تدني مستوى عيش شرائح حضرية واسعة. ولكنه ينبغي أن نسجل هنا أن الفعل الثوري حصل باسم المثل الإسلامية، خلافا لمثالي المغرب ومصر اللذين يبينان أن وضع الفئات الشعبية يمكن أن يتدهور إلى أقصى حد، دون أن يؤدي ذلك إلى «انفجارات» منتظمة. فحتى الآن لاتزال هذه التحركات عابرة تسعى التنظيمات السياسية والنقابية، بما فيها التنظيمات الموصوفة بالأصولية، إلى احتوائها وتأطيرها بدون مردودية كبيرة.

إذا كانت التبعية لا تفسر بقاء النظام التسلطي، وإذا كان تدهور الوضع الاقتصادي لم يصل بعد إلى درجة المحرك الأساسي والمباشر للقوى الاجتماعية والسياسية، فإنه ينبغي البحث عن أسباب أخرى. فهل يمكن أن نذهب مذهب أولئك الذين يعتقدون أنهم وجدوا ترابطا بين التسلط والتحديث المتسارع؟ يبدو أن الجواب هو لا، لأن حالتي المغرب والعربية السعودية، مثلا، تبينان خلاف ذلك؛ فالبنيات التسلطية قد تعوق سيرورة التحديث، وتتسم بالمرونة والتساهل أو حتى الحفاظ على التنوعات الإثنية والمحلية واللغوية برغم إكراهات الدمج.

وسواء كانت الدواعي أبويةً جديدة و/أو تكتل المصالح الداعية إلى الاستقرار (مع الاقتصار على هاتين الفرضيتين فقط)، فإن تأويل مميزات التسلط السياسي العربي كان دائما غائبا. وفوق هذا، فنحن في حاجة إلى التساؤل عما يجعل التسلط السياسي العربي مستساغا أو مُطاقا من لدن قطاعات اجتماعية واسعة.

مما لا شك فيه أن كثيرا من المحللين يلجأون دائما إلى نظريات المشروعية؛ وهي مشروعية من النوع التقليدي بالنسبة للمَلَكيات، ومشروعية ثورية متنوعة المصادر بالنسبة للجمهوريات. ولكننا لا نجد من ينشغل بمعرفة كيفية توافق أو تناقض هذه المشروعيات، بوصفها بناءات فكرية، مع التسويغات الفعلية الملموسة للأفعال والممارسات اليومية، ولا من ينشغل بالسبل التي تُتَّخذ في ذلك. فهذا السؤال يبقى غير مفكَّر فيه، أو يظل ضمنيا في أحسن الأحوال، وخاصة في الكتابات التي تعتبر الثقافة مجرد عقلية وإيديولوجيا، أو هما معا، مع قرنهما ـ كبنية مبهمة ـ بوضع اقتصادي وسياسي كما هو الحال في كتاب شرابي؛ وكذلك في جل الكتابات المعاصرة التي تحصر الثقافة في المنتوجات الفكرية المكتوبة.

سأتطرق إلى هذا المشكل من خلال دراسة نظام سياسي واحد، وهو نظام المغرب المستقل. وانطلاقا من هذه الحالة الخاصة، سأخرج بتصور أحاول توسيعه في إطار المقارنة بالجزائر ومصر. وسوف يسوغ هذه الاختيارات التحليلُ في حد ذاته. وقبل هذا، سأسعى إلى الإحاطة بمميزات النظام وأسسه، لأخلص إلى تحديد أدق لصيغ ممارسة السلطة وتبعاتها. فأول مخطط للبنية التسلطية سيتجلى في هذا المستوى. بعد هذا ـ وبالنظر إلى النقص الملاحَظ في التفاسير المقدمة سواء من الإيديولوجيين أو من السياسيين بصدد استقرار هذا النظام ـ سأحاول مقاربة علاقة السلطة داخل المجتمع، وتحديد سماتها. وهذا يقودني إلى رصد الخطاطات التي تشيد هذا النمط من العلاقة، وتمنحه طاقة إجرائية فائقة في الخطاب وفي الفعل.

لا يتجه هذا الكتاب نحو إحياء السجال حول البطلان المزعوم لمفهوم الثقافة في مقابل مفاهيم أخرى مثل الخطاب والسلطة والكتابة. فالخطاطات التي أقدمها خطاطات ثقافية،

بمعنى أن أي تفاعل اجتماعي لا يمكن أن يحصل إلا بالعلاقة والتواصل التأويليين والاستقرائيين. وهذا يتجلى في أن مبادرة أي فاعل تأتي كرد فعل على مبادرات أخرى، والكل في قوالب ينتجها التاريخ ويعيد إنتاجها استقراء الفاعلين. لهذا يكون الفعل دائما مصحوبا بحس أو بشعور مفاده أن مغزى الفعل مفهوم ومشاطَر أو محارَب أو غير مفهوم،..إلخ. وهذا لا ينفي تأويل الأقوال والأفعال إلى ما لا نهاية (أو وصولا إلى اللاشعور). إن دينامية التاريخ طويل المدى، التي أفرزت فعالية الخطاطة المركزية لعلاقة السلطة الموصوفة في هذه الدراسة، تجلي لنا حقولا خطابية مختلفة جدا عن الحقول الخطابية التي نشطت في رحابها المؤسسات والشخصيات الاستعمارية، ذلك النشاط الذي أعاد تركيب التشكيلة الثقافية والاجتماعية في النصف الأول من القرن العشرين. وفي هذه الحالة، كان من الطبيعي أن يعامِل النشاط الاستعماري تاريخ المغرب ومجتمعه وثقافته معاملة الأشياء المُمَوضَعة (objectivées) الخاضعة للبحث والتجارب، قصد تحديد الاختيارات التي يمكن اعتمادها في إعادة بناء التراكيب السياسية والاجتماعية. وقد حصل هذا إلى حد كبير، وأعيد إنتاجُ خطاطة السلطة في شكل جديد يستمد قوته الإقناعية من تواصله مع رموز الاستمرارية والهوية. فالخطاطة الثانية وليدة الخطاطة الأولى، من غير أن تتماثل الخطاطتان كليا. وهاتان الخطاطتان، وهذه الحقول، لا يمكن أن تُتصور باعتبارها كُلاً منسجما ومحصورا، لأن وصفها وتأويلها جزء من ديناميتها الخاصة.

لهذه الاعتبارات، لا تهتم هذه الدراسة بتعيين مفاهيم ووجدانيات تصورها المفردات والألفاظ في شعور صاف كأرضية المرآة، فيُتاح لنا تتبع تعرجاتها (سواء في الحياة أو في اللغة اليوميتين أو في «النصوص الكلاسيكية»، أو في توافق وهمي بين الحياة اليومية وتلك النصوص الكلاسيكية). إن الفصول التي خصصتها لتشكل التسلط في ظل الاستعمار، وللسيرورة التي دجنت المجتمعات المدنية بعد الاستقلال، تبين، خلافا لما يُعتقد، أن النموذج المفترض، وهو نموذج الشيخ/المريد، قد أُعيد تمثُّله وانتقل نسقيا من المجال الديني إلى المجال السياسي. والحاصل أن هذه الظاهرة قد رافقت المراقبة الوثيقة التي أصبحت الدولة القديمة الجديدة تمارسها على الدين، بعد أن وَسَّعَت مراقبتَها لتشمل النشاط الحربي والمدني والسياسي والاقتصادي.

يريد هذا الكتاب، من خلال تركيزه على المحاولات الأولى، وعلى حركات التجديد والرفض أوالاحتجاج، ومن خلال تركيزه، أخيرا، على هذا الخليط من الرشوة والإكراه المميز لأنظمة التسلط المدروسة، أن يتجنب أخطار النزعة الجوهرية [التي تُقر أن الجوهر يسبق الوجود] ولازمَتها المعروفة: الاستخدام اللاتاريخاني للتاريخ. وهذان عيبان يسمان بشكل قوي كثيرا من الأعمال الاستشراقية(14). معنى هذا أنني لا أسعى هنا إلى تشخيص ثوابت

ثقافية أو ذهنيات أو «إرث» متحجر ومستمر عبر الأجيال لا يتبدل بالرغم من التقلبات التاريخية(15). فتفسيرات كهاته (بالثوابت الثقافية) تدفع بنظرية الثقافة إلى الالتباس بالعِرْقية والسلالية، وتفرط في اعتمادها على بنيات خفية وكامنة لتفسير سلوكات البشر.

وقصد توضيح أكبر للموقف، أسجل أن هناك نزوعا متواترا عند بعض علماء السياسة لتفنيد «النزعة الثقافية». وما يدعونه بهذا الاسم لا يمت بصلة إلى مفهوم الثقافة المتداول في هذا الكتاب. فأعمالهم تنْصبُّ إما على أحد النهجين المشار إليهما أعلاه، أو على نظرية «الشخصية القاعدية» التي أكل الدهر عليها وشرب منذ ما يزيد على ثلاثين سنة!! ومعلوم أن جميع المقاربات التي تستند إلى ثوابت ثقافية تفرض وجود تقاليد قانونية وإيديولوجية ودينية تمتعت بفعالية في المجتمعات الغربية، ووجهت سيرورتها الخاصة نحو ابتكار الحداثة، في حين تفرض انعدام هذه التقاليد في المجتمعات العربية. وهذه النظرية المشبوهة للتاريخ معروفة؛ إنها تلك التي تُرجع المسار التاريخي الأوربي إلى تنمية منطق ثقافي وقانوني للحق انطلاقا من إرث روماني، أو من الجدالات حول استقلال الديني عن السياسي في الكنيسة الكاثوليكية؛ ثم بعد ذلك تقارن ذلك المسار ـ بوصفه تنمية لثوابت ثقافية ـ بمسار مبسط «للدولة المتسلطة» أو لتاريخ الإسلام أو للمجتمعات الإسلامية، لتسجل غياب تلك الثوابت وتنميتها، وتفسر بذلك (حسب الظروف) «خمول» هذه المجتمعات والطابع الاستبدادي للحكم فيها.

هذا النوع من التفسير بالغياب لا يمكن أن يحل محل وصف الممارسات الموجودة؛ كما أن مفهوم الثقافة الذي يتم اعتماده يشكو من إفراط في التعميم والمثالية. فالخطاطات الثقافية، كما أتصورها، تتبلور في سياق المجابهات العملية حول تحديد الواقع وبنائه. والألفاظ التي تستدعيها هذه المجابهات وتسوغها يفهمها الجميع، وهي بذلك تتجاوز الفروق بين الخاص والعام. إن المعارك والإجماعات التي تحركها هذه المجابهاتُ باعتبارها رهانات، عوض أن تُعطي للمرجعيات الثقافية طابع المثالية الصرف والاستقرار، فإنها تلقي بها في وقتية المعنى وعرضيته(16). فمثلا، تخضع رموز التَّحَكُّم لـ «قراءات» متعارضة ومختلفة ومترددة، إلى درجة أنه يستحيل أن نقول بوجود علاقة واضحة بين هذه الأقوال المختلفة والرموز التي تحيل عليها. إنه كما لو كان كل واحد قد قرر أن المسألة تستحق أن تُتخذ بصددها قرارات وتطويرات خطابية، وأن إيجاد سبيل لحل الخلاف يقرر في مصير الجميع. وقد شكلت علاقات السلطة، بدون شك، أفق هذه الخطابات، وحركت ديناميتها. فهل تستشف كل طاقاتها وخلفياتها؟ لا أظن ذلك. وعلى كل حال، تبقى المسألة مفتوحة.

إنه رغم تنوع الآراء حول تمظهرات اللَّدُنيَّة وحول مشروعية السلط، فإن كل الخطابات انتشرت، قبل الحملة الاستعمارية، بواسطة نظام مسيطر، ألا وهو انتقال المعرفة من شخص إلى شخص آخر يصدق في آخر المطاف؛ ذلك هو النظام الذي كان يضمن مصداقية

المعرفة بوصفها مجموعة من الحقائق. وقد أُقيم الوجودُ الوطيد لتنظيمات الزوايا ومنشآتها ومَزاراتها باعتبارها مؤسسات تترجم عمليا طرق معرفة الله، ووسائلها الأدبية والمادية. وأصبحت مسطرة إنتاج المعرفة وبيداغوجيات نقلها، التي تعتمد الإلهام والعلاقة الحميمية بين المعلم والمتعلم، هي البيداغوجية السائدة. فمنذ القرن الخامس عشر، توطدت هذه المؤسسات، وحددت مقاييسها وأوصافها الخاصة والعامة للتسلسل والعمل وتنظيم الإنتاج المادي وإنتاج الحقيقة والسلطة. وسعت هذه المؤسسات إلى احتواء العلوم الإسلامية والشريعة، وأطرت الحِرف، كما تدخلت في المعادلة الصعبة بين اللجوء إلى القوة والارتكان إلى المفاوضة والإقناع في العلاقات بين المجموعات البشرية، وبين المجتمع والمؤسسات السياسية.

ورغم ذلك، فلم يتمكن التمرين الدؤوب في التلقين الصوفي، والإصرار في كل الأوقات على أن يَغْمُر الشركاءُ بعضهم بعضا، من القضاء نهائيا على الصراعات والازدواجيات، ولا من حسم الانسياقات الممكنة انطلاقا من المقدمات نفسها، ولا من تجنيد جماهير غفيرة من خلال ملكة الإقناع المباشر فقط. هناك مراكزُ خطاب أخرى تفرض نفسَها، وتدافع عن هويات مناهضة لسلطة الزوايا: فالمدارس و«الدور الكبيرة» (مقر القيادات القبلية والمدنية) تتمسك بانسياقات أخرى، ناتجة عن دينامية المجتمع ككل. وقد توصلت اجتهاداتها الاستراتيجية التي تخص النسل والعمل وتجديد العشيرة إلى خطاب وممارسة للحكم يختلفان عن الممارسات المعروفة في التنظيمات الطرقية. لكن العلاقة التي تربط الفاعلين في إطار مجموعات ظلت تنبني على الصلة الشخصية وعلى المصاحبة، بدلا من التعاقد المجرد. وظلت الصلة الشخصية هي القالب المعمول به في جميع الفضاءات الاجتماعية.

ففي مركز كل هذه الانسياقات والاختلافات تتحدد صيغة النقل من شخص إلى شخص قصد معرفة المطلق، باعتبار هذه الصيغة بنية للمرور والتصديق؛ وبذلك يتم تجاوز الاختلافات، لتحتل هذه الأُنظومة المثل الأعلى لتكوين الجماعة البشرية، ولتعبئة الجماهير والحقائق.

وتؤدي هذه الشبكات والمؤسسات، وتجسيداتها المادية (طرق، مزارات، أسواق، ركب الحج، التجمعات، ...إلخ) خدمات حيوية. إنها تجلب الجماهير وتدعوها إلى الانخراط. إلا أن هذا لا يكفي في رصد ما يحرك الأفراد ويحثهم على التخلي عن استقلاليتهم، أي في رصد ما يمكن أن يدفعهم إلى قبول القيد. وبما أن أوج صيغة النقل من شخص إلى شخص يتجلى في إجراءات التلقين الصوفي، فإنه ينبغي النظر في ارتسام هذه الصيغة في الفعل السياسي قبل الاستعمار وإبّانه. وقد سعيتُ إلى تحليل ذلك في فصلين من هذا الكتاب. وينبغي النظر في إعادة ارتسامها في علاقات السلطة بعد الاستقلال. وسأسعى إلى رصد الاستعارات التي تجلو هذا الارتسام وتخفيه في آن واحد.

إن نقطة البداية تكمن في العلاقة بالزعيم. وهناك ظاهرة أخرى تتجلى في أن الفاعلين الاجتماعيين قادرون على الظهور بموقفين متعارضين كليا: إذا كانوا في موقف التابع أبدوا الخضوع الوضيع المتّكل على التزلف، وإذا كانوا في موقع التحكم سعوا إلى أن يُخضعَ لهم بشكل مطلق، وتتجاوز هذه الإرادة كل إطار قانوني للسلطة. إنه كما لو كانت توجد في كل فرد شخصيتان تتعارضان من حيث سماتهما وسلوكاتهما، أو كما لو كانت إحدى الشخصيتين تقهر الأخرى وتُهيىء انبثاقها في الآن نفسه. فعلاقة الخضوع التي تظهر هنا باعتبارها مرحلة انتظار وثمنا للوصول إلى القيادة تتماشى، كما نرى، مع ازدواجية قصوى. وحين ينشأ الصراع مع الزعيم السياسي أو مع الأب أو مع الأشياخ الملقنين للفنون والمعارف أو مع الرئيس في البيروقراطية، فإن المواجهة تكون طاحنة. وهذا لا يفاجئ المتصارعين ولا المتفرجين، ويدل، إن كان الأمر يحتاج إلى دليل، على أن قواعد اللعب هاته مقبولة عادة.

إلا أنه قبل اكتساب السلطة وانتزاع الاستقلالية، يمر النجاح عبر القرب من الزعيم (والتقرب منه)، وعبر التفوق والامتياز اللذين تمنحهما مخالطة دوائره الحميمية، وعبر تبادل الهبات والخدمات. وتذهب هذه المواقف والتضحيات إلى حد التنازل المسرَح عن رموز الرجولة وصفاتها؛ وفي ذلك تناقض بركاني يهدد بالانفجار على الدوام، نظرا إلى حيوية الدفاع عن هذه الهوية في التنافس من أجل السلطة.

هذا النوع من التصرف مع العادات، والهالة الروحانية التي يستمد منها الجاذبية والرسوخ، قد أعيد تحديدهما وترميمهما في تركيبة قوية منذ الاستقلال. وقد صاحب إعادة التحديد هاته تجديد حقيقي للسلطة المركزية بعد الاختفاء النسبي الذي كانت قد عرفته قبيل الحماية وفي ظل النظام الاستعماري. وبلغ هذا التجديد ذروته في الطقوس والقواعد والألقاب والمصطلحات الخاصة بدار المُلك.

لكل هاته الطرق والطقوس التي تغذي الإقبال على التركيبة الجديدة، وتسبغ عليها طابع العادي والمألوف، أركيولوجية يجب تتبعها. وهي تحيل على طرق لها أساليبها فُرضت خلال تطور تاريخي. إنها تقع داخل نظرية للسلطة وطقس أُعيد تأكيدهما في القرن التاسع عشر، حيث لاتزال مآثرهما الأخيرة، في عهد الحسن الأول، تسكن الذاكرة. وهذا الفعل «وإخراجُه» مثاليان، لا سيما أنهما حصلا على عتبة التدخل الاستعماري في البلاد. ويشكل هذا التدخل القطيعة التاريخية الصارمة التي أعادت تعريف الأشياء، وفتحت كل المؤسسات لهاجس التساؤل.

فرغم العقل البيروقراطي، الذي توطد بقوة منذ الحماية، ورغم التحولات الجذرية التي تفعل بعمق في المجتمع المغربي، فقد تمكنت بنية سلطوية حديثة من أن تُولدَ من جديد علاقةَ

سلطة من النوع العتيق. وهذا يرجع إلى مبدأ روابط السيطرة والخضوع الذي تدعمه أشكال ثقافية قوية. والتعارض الذي يخلقه الآن الجدل بين عقل البيروقراطية ونظامها وبين هذه الأشكال الثقافية قوي، ولا شك أنه كان مصدرا من مصادر حركات السخط والمحاولات الانقلابية التي تم تنفيذها أو تم إخمادها. وعلى كل حال، فالفعل المستمر لهذه المرجعيات الثقافية يكمن في بروز بيروقراطية فريدة، بيروقراطية هجينة تتحدى خطاب البيروقراطية العقلانية، بيروقراطية هي مصدر الانزعاج العميق وأوضاع الإحباط القصوى التي تسكن الحياة اليومية وحديث الناس.

ومهما تكن مقاومة الأفراد لهذه العلاقة، فإنهم يخضعون لها في اللحظات الحاسمة. وحتى إذا خامرهم الشك في انسجام خطابهم الاجتماعي، فإن نظرتهم إلى الواقع تنشأ داخل حقل من الحرب الكلامية والمونولوج الاستبدادي. إنه كما لو كان الكلام يُطِل نفسه ويحبط ذاتَه بانتقاد الممارسات والمضامين التي تستعصي على التحليل، بحيث إن تلك الممارسات والمضامين تنتظم داخل أشكال ثقافية عصية، وفي إطار مناخ بشري تسيطر عليه ازدواجية هائلة.

يمكن أن نلخص الفرضية الأساسية التي ينطلق منها هذا الكتاب كالتالي: هناك أنظومة تتكون من ثنائية الشيخ/المريد، ومن الازدواجية والقلب اللذين يَسمانها؛ وما تزال هذه الأنظومة تشكل إلى أيامنا هاته الصيغة المسيطرة في الأفعال وفي خطابات الولوج إلى المشيخة (أو التشييخ). فالتراجم والطقوس المتنوعة تقدس هذا الشكل وتظهره في سلطانه المطلق كما في هنَاته. وتقضي إجراءات التلقين، باعتبارها طقوسا/خطابات، بهذا التقديس، وتطرح القلبَ والازدواجية بوصفهما شيئا مقبولا، ومن أدق مراحل التكوين والترقية.

تتمثل سمات الأنوثة (في مقابل الرجولة) التي تظهر في علاقة السيطرة بين الأب والابن، الآمر والتابع، في الطاعة والانقياد وتقديم الخدمة. غير أن هذه العلاقة لا نجدها في أي مجال واصلةً إلى المدى الذي تصل إليه العلاقة بين الشيخ والمريد في التلقين الصوفي. هنا تبلغ ضرورةُ المرور من دور «نسوي» (في الطريق الطويل الذي يؤدي إلى الإجازة، تحت سلطة مرشد) صياغةً وأَسْلَبَةً لا تُضاهَيان في مجالات أخرى في الحياة. يصف جزء من هذا الكتاب القلب المؤقت الذي ينبغي أن يخضع له كل من يطمح في المشيخة الصوفية. وينبني هذا الوصف أوّلاً على حالة واحدة. لكن هذه الحالة تؤكد خطاطة تسكن تراجم أولياء أثروا في مجتمعاتهم في الماضي البعيد والقريب(16 مكرر). وهذا الإجراء يمكننا من تحديد الخطاطة الثقافية قبل اختبار رجحانها. ولن أتعرض للتطبيقات العملية والخطابية في التلقينات القديمة والمعاصرة فحسب، بل سأحاول رصدها في الحلقات الطقسية التي ما زالت حية إلى الآن؛ وهذا أمر حاسم بالنسبة لهذه الدراسة. وبهذا يمكن دراسة الفرضية الأساسية التي طرحتُها من خلال التراجم والإثنوغرافيا، أي اختبارها من زاويتي التاريخ الثقافي والأنتروبولوجيا.

الشيخ الـمُلقِّن هو الذي يصنع من المريد شيخا جديدا. فمعجزته هي التي بمقدورها أن ترفع هذا الأخير إلى القمة. وإزاء هذه المعجزة كل شيء آخر يصبح دوره ثانويا، لأنه بدون هذا الفعل لا شيء يمكن أن يُسعف المريد: لا قدراته وأهليته، ولا استقامته، ولا صلواته، ولا أدعيته، ولا تهجداته، ولا أي مجهود يقربه من مصدر الإلهام. إن الخضوع في انتظار الفعل اللدني، والمواقف الناتجة عنه، تغذي دائما مناهج التكوين وبرامج التنظيمات السياسية التي تتبنى صيغة من الصيغ المسماة أصولية. وخارج هذه الدوائر تتحكم علاقة الزعيم، التي تقتدي بهذا الترابط المثالي بين الشيخ والمريد، في أشكال التفاعل السياسية في كل الأحزاب والنقابات، وفي البيروقراطيات العمومية والخاصة كذلك. فمن إظهار المواقف التي تماثله بالمرأة، في مرحلة أولى، يُولَدُ الشيخ الجديد الذي يتحول فيما بعد إلى زعيم رجولي مطلق، بعد أن يتحرر مما يربطه بمُلقِّنيه.

بعد أن طرحت هذه الخطاطة، أود أن أشير مرة أخرى إلى أنها، في نظري، ليست بنية غير متحولة، أو فكرة أفلاطونية تتعالى على السيرورة التاريخية، أو هي ثابتة في عالم المثاليات. كل ما هناك أنني أظن أنه، في نهاية القرن الرابع عشر، كان الجدال ما زال حاميا بين مؤيدي فكرة الشيخ الـمُلقِّن الحي وأولئك الذين حاربوا تلك الفكرة(17). ولم تسجل أدبياتُ السِّيَر والتراجم تنوعا وتطويرا غير مسبوق إلا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر (وذلك بالرغم من تواجد هذا النوع من الكتابات من قبل). ومهما يكن العمل الخاص الذي قامت به الشبكات الخطابية، فإنه ينبغي أن نسلط الضوء على ما دفع الأفراد إلى تبني مواقف ذاتية ما فتئت أن انفتحت منذ هذه الفترة. لا يمكن أن يكون الجواب عن هذه المسألة بسيطا، ولكننا نسجل أن خطاب السير والتراجم (عند العامة والخاصة) يُنصِّب دائما الوَلِيَّ (اللَّدُنِيَّة) فوق حائز القوة والسلطة الإدارية . فالبَركة والإكراه بالقوة يتعارضان ويُقوِّمان بعضهما بعضا. والرجل المتمتع بالبركة (الولي) وحده يشخص المعجزة الثابتة التي يتحقق عن طريقها المبدأ المنتج للمجتمع ولقيمه. وهذا احتكار يُجْبِرُ الرجل القوي (السلطان أو الوالي) على اتخاذ ألقاب لَدُنِيَّة، وبذلك يحاول أن يكون المصدر الوحيد للحياة بإقصاء ممثلي الإلهام الخلاق أو بإعطائهم دورا ثانويا.

هذا الجدل بين القوة واللدنية، في إطار هذه الصياغة الخصوصية في العلاقة بين الولي والسلطان، خاص بالمغرب بدون شك. إلا أن الدولة، باعتبارها مصدرا للحياة (بالمعنى الحَرفي، إذ تُوَزِّعُ الاعتبارات والموارد حسب إرادة الزعيم)، ظاهرة تعرفها كل مجتمعات الشرق الأوسط وإفريقيا الشمالية.

وفي الأخير، تبقى إشكالية أخرى قائمة في وجه النظرية التي يطرحها هذا الكتاب: إن هذا النوع من التسلط وتسخيره الاقتصاد للنفوذ، موجود في مجتمعات العالم الثالث، كما

أن القلب منتشر في مجتمعات متعددة عبر القارات. وردا على هذا، أقترح جوابا يموقع خصوصيات المجتمعات المغاربية والعربية في ترميزها لعلاقات السيطرة بواسطة العلاقة بين الرجل والمرأة ؛ وهذا الترميز يبلغ ذروة ربما لم يعرفها في مجتمعات أخرى ؛ وهذا الترميز يبقى مثاليا بالطبع، بحيث إنه لا يصف العلاقات العملية، ولكنه يلح على إخضاعها لهذا القالب. وتفترض هذه الدراسة أن القلب الإجباري في سبيل السلطة عبارة عن مصادرة للدور المنتج للمرأة (في استمرارية النسل والمجتمع). فهل يمكن أن نقبل، في مجتمع أبوي وبالخصوصيات المذكورة، أن يتصل استمرار النسب بالمرأة؟ هذا سؤال تجيب عنه الوَلاية، حيث تبرز الحلقة الأنثوية في العلاقة بين الشيخ والمريد، وفي إعادة إنتاج الحياة بواسطة إنتاج البركة. وفي هذا تكمن قوة الخطاطة وجاذبيتها.

هوامش

1) طه حسين (1938)، ص. 18. وقد تزعم طه حسين ثلة من المفكرين الذين كانوا يدافعون عن فضائل الليبرالية؛ وكان لفكر هؤلاء تأثير كبير حتى بداية الستينيات.
2) أدونيس، «مقدمة»، مجلة مواقف، عدد 1، أكتوبر-نونبر 1968. وانظر مقاله: «الأنتلجنسيا وقضايا الأدب»، مجلة الآداب، عدد 6، يونيو 1968. وانظر كذلك صادق جلال العظم (1968) و(1969).
3) عبد الله حمودي (1986)، ص.ص. 168-178. ونشير في هذا الإطار إلى ملاحظات ملاح (1985)، ص. 80 ؛ وهشام شرابي (1988). كما نشير هنا إلى الدراسة الحديثة التي أنجزها خلدون حسن النقيب (1991). ولا يشبع هذا الكتاب الضخم فضولَ القارئ. فالنقيب يحدد التسلط عامة بوصفه «احتكارا فعليا لموارد القوة والسلطة» (ص. 24). كما يحدد التسلط العربي بالخصوص بكونه احتكارا لهذه الموارد «التقليدية » إضافة إلى الموارد «الحديثة». ولا يحلل النقيب بوضوح هذه الموارد التقليدية، بحيث إن تنميطه الذي ينبني، على ما يبدو، على معيار المراقبة البيروقراطية (مراقبة خاصة بالدولة الحديثة)، يمتد بغرابة إلى التمييز بين الدول حيث نجحت النضالات في فرض حد دستوري للهيمنة البيروقراطية، والدول (الثالثية ودول العالم العربي) حيث توطدت الدولة البيروقراطية في وضع استعماري لا يساعد على إحداث مؤسسات قد تحد من سلطتها. فالاستعمار، كما وصفه (بدون تدقيق ولا مراعاة للحيثيات)، يمثل العامل الحاسم. وهذا ما يحير القارئ. أما الشق الأول من القضية فيبدو أنه من تحصيل الحاصل إلى حد ما.
ويسجل النقيب أن تدخل الجيش (في الخمسينيات بمصر وسوريا خاصة) سيساعد أجهزة الدولة على التغلغل العميق في المجتمع، وبهذا يتم التهييء للتسلط (ص.ص. 22-25). إلا أن هذا التحليل كله يسلك نهجا يُستخلص منه أن التسلط لم يكن موجودا في البدء. وبحسب النقيب، فالتسلط لم يفرض نفسه فعلا إلا بعد هزيمة 1967 (ص.ص. 22-23 و148-151). ويسجل أنه في هذا الوقت كان قد قُضيَ على الجماعات المدنية، إلا أنه لا يُدخل عودة التضامنات القبلية ونظام الرعاية إلا بعد الهزيمة التي أدت، بحَسبه، إلى إضعاف الدولة (ص.ص. 157 و173-175). والسؤال الذي يُطرح هو: هل ضَعُف جهاز الدولة فعلا داخل البلاد؟ ألم يتم حجب الشبكات العائلية ونظام الرعاية بنوع من الخطاب وبانخراط الجماهير الصامتة في عالم كله وعود وأمل في تحسن مصيرهم؟ يدافع علي الكنز (1993) عن أفكار قريبة من أفكار النقيب. إنه يتحدث عن التأرجح بين نمطين دكتاتوريين للحكم يحاولان أن يستندا إلى الشعب (أحدهما يساري والآخر محافظ). وتشكو هذه الدراسة من النقص في وصف العلاقات الاجتماعية الحقيقية، رغم أن العبارة التي يستعملها، وهي تحالف الطبقات «غير الناضجة»، تبدو صحيحة، ورغم أنه لا يمكن إلا أن نتفق معه من كون الحقيقة في الميدان مرتبطة بالحركة (بما في ذلك الحركة النضالية) التي يقوم بها الرجال والنساء، ولا يمكن أن ترصدها الأوصاف السكونية. انظر علي الكنز (1993)، ص.ص. 95-94. وانظر النقيب (1991) بصدد هذا التأرجح المفترض، ص. 342.
4) هشام شرابي (1988)، ص. 28.
5) نفسه، ص. ص. 29 و41.
6) نفسه، ص. ص. 52-53. وانظر، بصدد غياب التعاقد والدولة السلطانية، ص.ص. 18 و60.
7) نفسه، ص. ص. 46-47. وانظر، بصدد البنية الخفية التي تؤسس الأبوية، ص. 64.
8) نفسه، ص. 41.
9) نفسه، ص. 15. ويسجل الباحث أنه تكوين قُصوري استحدثته الاختلالات والتعارضات...إلخ. إلا أن تصنيفاته تخفي هذه التعارضات حين يصل إلى التمثلات النظرية.
10) نفسه، ص. 94.
11) نفسه، ص. 45.
12) بالإضافة إلى الأبحاث الميدانية التي أنجزتُها بالوسط القروي، أحاور باستمرار عددا من النساء والرجال في المدن، وخصوصا الرباط والدار البيضاء ومراكش ومكناس وورزازات. وقد كشفتْ أبحاث ميدانية حديثة بإقليم وجدة عن عدم ثبات سلطة الأب. انظر حمودي وآخرين (1989). وانظر كذلك البحث القديم الذي أنجزه باسكون وبنطاهر (1969). ويرجع تاريخ ملاحظاتي حول ليبيا إلى 1969 (حمودي (1969)). وقد

استَقَيْتُ ملاحظاتي حول العربية السعودية خلال قيامي بأبحاث ميدانية بالمنطقة الشرقية لمدة ثلاثة أشهر. وانظر الأعمال التي حاولت ضبط مخطط عام لمنطقة الغرب (الدمان، الظهران، جُبَيْج، قاطف، حفوف) (حمودي (1973)). ويرجع تاريخ لقاءاتي المتكررة برجال ونساء تونسيين إلى 1973-1974، بمدن ميدنين والقيروان وتونس. كما كانت لي لقاءات أحدث بتونس العاصمة.

13) انظر كرابانزانو (1973).

14) انظر إدوارد سعيد (1978).

15) من أمثلة هذا النوع من المقاربة عمل قدوري (1992). وانظر مقدمة هذا الكتاب بالخصوص. ونجد مفهوم «الإرث»، كما هو وارد هنا (وإن كان يغض الطرف عن التبعية الاستعمارية)، عند غلنر (1990)، ص. ص. 109-126. وانظر كذلك غلنر (1981).

16) تنطلق هذه الملاحظات من تحديد الثقافة كما ورد عند غيرتز (1973)، الفصل الأول. وأستخدم مفاهيمه الموحية جدا بخصوص الطابع المتردد والصعب والمفخخ للرموز (ص. 10) (إذ يعتبرها «بنية استنتاجية» أو «بنية للمعنى») في اتجاه نظرية لإنتاج بنياته في الديناميات التي تنظم خطاطات تاريخية (أي غير متعالية). ويقدم روزن (1984) توضيحا جيدا لآنية المعنى ولحظيته (وعرضيته) في سيرورات التفاوض التي تحصل، في نظره، في مرحلة تحديد الأوضاع كما في مرحلة بناء العلاقات الاجتماعية.

16 مكرر) ويكفي الرجوع إلى كتب التراجم المعروفة للوقوف على هذه الخطاطة في سيَر أهم شيوخ الطرق والتصوف. وقد درست مثالا لهذا في حياة امحمد بن ناصر مؤسس الناصرية. ونجد نفس المراحل في حياة اليوسي تلميذه، وفي حياة كبار شيوخ الدرقاوية، مثل مولاي العربي الدرقاوي وابن عجيبة؛ كما نقف على مرحلة القلب في دراسة علي بن حمدوش وأحمد الدغوغي. وتلح نظريات التلقين الصوفي في المغرب والمشرق على الحياء والخضوع والخدمة وسلب الإرادة، ...إلخ.

17) انظر ابن خلدون، «شفاء السائل»، من تقديم وترجمة بيريز، ص. ص. 11 و52 و69 و72.

الفصل الأول

التحكيمُ وأشكالُ ممارسة السُّلطة نحْو تحديد للنّظام السّياسي المغْربي

ما هي أشكال ممارسة السلطة في الدولة المغربية لمرحلة ما بعد الاستعمار؟ وما هي الأسس التي تمنحها الحيوية والاستمرار منذ 1956؟ يحتاج السؤال الأول إلى وصف قادر على استخلاص حكم نمطي، وعلى تمحيص منطوق السؤال الثاني في الآن نفسه. إن رصد طرق ممارسة الحكم بصورة دقيقة يؤدي إلى إدراك جيد لبعض تبعاتها. وبعبارة أخرى، فإن معرفة خصائص نمط السلطة تفتح الباب أمام الفهم الدقيق لأسسه. ويمكن أن نرصد استمرار شكل من أشكال ممارسة السلطة من خلال تسويغ المنظرين لمشروعيته، ومن خلال تسويغ الخاضعين له، أو بدراسة عوامل تخرج عن نطاق الشعور. ويدخل التفسير الذي ينطلق من المصلحة الاقتصادية في هذا الباب. وبالمقابل، فالتفسير الذي يركز على المشروعية يستند إلى تبريرات الفاعلين السياسيين.

إن التسويغات التي تجعل أشكالا ما لممارسة السلطة مرغوبا فيها أو محتمَلة فَحَسْبُ في أعين المحكومين ترجع، مثل العوامل الخارجية، لوصف ذي طابع موضوعي. ومن جانب آخر، قد توجه هذه التسويغات الفعل الفردي والجماعي، دون أن يعي الفاعلون بذلك. فالتجربة اليومية لكل الفاعلين ملتبسة جدا، وقوامُها مواقف وأحاسيس ورهانات. والدوافع الشفافة نادرة، إذ أن أي فعل بسيط يستدعي ما لا حصر له من فرضيات ومرجعيات وتعليقات. وإذا قبلنا هذه الملاحظة، فإنه يمكن أن نعلن من الآن أن العوامل الموصوفة بالموضوعية، ووعي الفاعلين أنفسهم، لا يمكن أن تفسرها أحكام إبستيمولوجية مختلفة اختلافا تاما في جميع أوجهها. وبهذا، فالمشكل يكمن في اختيار العوامل التي ينبغي الاحتفاظ بها في تأويل الفعل.

نسجل، بصدد الحالة التي تشغلنا، وهي استمرار النظام منذ الاستقلال، أن التفسير الذي ينتصر للمصلحة الاقتصادية سيحاصره لغز يتعذر حله : فكيف نفسر موقف أغلبية شعبية خاضعة للحرمان، تبدو راضية رغم ذلك؟ ومن ناحية أخرى، فإننا نشك في أن هذا الإذعان ناتج فقط عن القمع، أو عن القمع الممزوج بنسق من الأفكار والمعتقدات التي تقوم بدور «أفيون الشعوب». ألا تكون النخبة والأغلبية الشعبية دائمتي البحث عن أقصى تقرب من مركز يوزِّع النعَم والثروات والنفوذ؟ إذا كان الأمر كذلك، فإن فعالية المصلحة الاقتصادية ستتجاوز الطبقات المحظوظة، لتفسر سلوكات الجماهير المحرومة. إلا أن هذا يتطلب المرور أوّلاً

من تغيير يعطي المصلحة الاقتصادية معنى، وهو : روحانية المركز الموزِّع للسلطة وروحانية القائم عليه. مفارقة؛ أليس كذلك؟ يبدو الأمر كذلك سطحيا فقط. إن ما هو مفارق بالأحرى، هو هذا الصبر الذي يميز الطبقات المحرومة التي تأمل دائما في تحسن خارق لمصيرها، رغم خيبة الأمل التي تتكرر باستمرار. إن صمود هذا الأمل رغم كل الإخفاقات ليس قَدَرية، ولا خوفا من القمع. والانتفاضات التي تهز المدن بين الفينة والأخرى، وتُقمَع بعنف، دليل على التأرجح بين الغضب الذي تغذيه الإحباطات وإخلاف الوعود من جهة، والانتظار الذي يؤيده الاعتقاد في قدرات المركز الموزع الخارقة على إغاثة المحرومين، من جهة أخرى.

في هذه المستوى من التحليل، يزول التناقض الجلي الذي يشكله تنامي الفوارق الراجع إلى اختيارات النظام السياسية والاقتصادية من جهة، والتمتع بشرعية شعبية من جهة أُخرى. إن إدراك النظام عند الطبقات المحرومة وعند النُّخَب يلتقي بما يسمى بالعوامل الموضوعية، التي ترتبط بالتطور اللامتكافئ. فالمركز الموزِّع الذي منح نِعَمَه لنُخَب ما بعد الاستعمار هو المركز الموزع الوحيد بالنسبة لما يُسَمّى عادة بالجماهير.

هذه هي العلاقة التي يبدو أنها غابت، سواء على إيديولوجيي النظام السياسي المغربي أو على الملاحظين الذين يُجهدون أنفسهم في اكتشاف أسباب نجاح هذا النظام في الانتعاش والاستمرار. ويسمح لنا تفحص الأفكار التي قدمها إيديولوجيو النظام، وكذلك الرجوع إلى النضالات وإلى الصراعات السياسية، بتحديد ماهية هذا النظام بدقة. وقد يتيح هذا التفحص الفرصة لإبراز الخطوط العامة لوقائع الوعي والاعتقاد، التي تعطي لمتغيرات البنية الاقتصادية والاجتماعية توجها يناقض التوجه الذي يُسنَد لها عادة.

1. البيعة واللَّدُنيّة والتحكيم

يؤكد المنظرون الرسميون أن هناك علاقة مباشرة قائمة على رباط مقدس بين العاهل ورَعيّته؛ ويُقيمون، اعتمادا على غموض بنيوي، ما يمثل الشرعية عندهم. وفي هذا السياق يكون استعمال مفهوم «الرباط المقدس» أنجع، فهو يجنبنا الخلط، في هذا المضمار، بين الشرعية المبنية على الإرادة بالمعنى الهيغلي، وبين القرارات المبنية على أسس القدسية، والتي إن نظرنا إليها من خلال منظور هيغل بدت وكأنها عبارة عن لا شرعية(1).

ويذهب أنصار وجهة النظر هاته إلى أن هذه العلاقة الأولية يعبَّر عنها في احتفال البيعة الذي تقيمه الأمة/الجماعة ممثَّلةً بكل مكوناتها، يقودها العلماء، ممثلوها الطبيعيون، على شرف من يرتضونه للحكم أو خلفا لمن تقلد زمام الحكم قبله. هذه البيعة، التي تتجدد كل سنة خلال الاحتفال بعيد الأضحى، تربط بصورة دائمة الشعب بالملك، وتنزه هذا الأخير على الصراعات والتحزبات التي يمكن أن تعرفها الأمة/الجماعة، وترفع مكانته فوق الأغراض الخاصة.

منذ استقلال المغرب تعاقبت الدساتير، وتعاقبت النداءات بقيام نظام برلماني بمجلس تشريعي ناشئ عن اقتراع شعبي. غير أن المبادرة تبقى ـ بموجب القانون المقدّس ـ بين يدي العاهل، من حيث هو المبايَع بالأمارة العظمى. وتكمن فرادة الوضعية الجديدة التي تَمّ خلقُها في أن الدستور نفسه، وخصوصا دستور 1972، يُسنِد إلى الملك سلطة التشريع خارج الأحكام الدستورية، إذ إن الدستور نفسه يكرس ثنائية المرجعية: البيعة من جهة، والقوانين الدستورية الوضعية من جهة أخرى.

إن بيعة الشعب المغربي، باعتبار هذا الأخير أمة مسلمة مصغَّرة، تُنصِّبُ الملكَ أميرا للمؤمنين؛ وهذا الأساس المنيع للسلطة هو في الوقت نفسه تحصين يصمد في وجه كل من ينازعه المنصب الأسمى. فأي مضايقة أو انتقاد، ما عدا النصيحة الشرعية، يعتبران جناية وانتهاكا للمقدسات؛ وهذان المفهومان لا ينفصلان في هذا المنطق. إن مهاجمتَه مخالفةٌ لقانون مقدس ونزعٌ للقداسة عن أسمى وجوه الكيان الإسلامي وركائزه. والله يدعو إلى انتقاء من ترتضيه الأمة، ويأمر ألا تبقى الأمة بدون إمام. هذا، إذن، هو البرهان الرادع لكل عصيان أو تمرد.

البرهان الثاني ناتج بصورة طبيعية عن الأول. فالبيعة تنبني على الإجماع. وبالمقابل، فالملك مدعو إلى توطيد هذا الإجماع ودعمه. إن الأمة تتجاوز انشقاقاتها وانقساماتها عن طريق الخضوع لسلطة مقدسة، كما تَهَبُ نفسها للوقوف ضد الأخطار الداخلية والخارجية التي تهدد هذه السلطة. وفي السياق المغربي، يُقِرُّ الإيديولوجيون بكل قوة بأن الاختلافات

والفروق (الكثيرة) بين الحواضر والبوادي، وبين المجموعات اللغوية والإقليمية، وبين الميسورين والطبقات الشعبية، قد تعصف بالدولة/الأمة في غياب قائد/مرشد يضعه تسلسله الروحي فوق المجتمع المدني وصراعاته المصلحية.

إلى جانب هذين البرهانين الـمُستَوْحَيَيْن من تأويل خاص للشريعة الإسلامية ومن ممارسة خاصة للبيعة(2)، يلح مناصرو هذا الكيان القائم باسم الحق المقدس، على الخصال الرفيعة للعائلة الملكية وعلى منجزاتها. إن الملك، باعتباره منحدرا من الرسول، يجسد في أعين الشعب معجزة سلفه: إقامة أمة تسير وفقا لكلام الله وتؤسس النظام. ومن هنا، فإن هذه السلالة التي تضعها الإرادة الإلهية فوق الجميع، جديرة بتجاوز كل الاختلافات. ألَمْ تُنْقِذ البلاد بكفاحها خلال القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر ضد أطماع القوى المسيحية؟ ألم تكافح في منتصف القرن العشرين بقيادتها «ثورة الملك والشعب» من أجل الاستقلال؟ وفوق هذا، فالمغرب مَدينٌ *للشرفاء* ببقائه كيانا سياسيا وثقافيا منذ تأسيس أول مملكة مسلمة على يد أول دولة انحدرت من آل البيت.

إن نظرية البيعة، كما تقدمها النخب المثقفة، لا تشكل إدراك الجماهير القروية والحضرية في ما يخص الشرعية. وبالمقابل، فالنسب الشريف يفرض نفسه على عقول الجميع. كما أن وظيفة القيادة التي يضطلع بها الملوك العلويون في الكفاحات الحاسمة من أجل صيانة الأمة والحفاظ عليها، متأصلة في ذاكرة الشعب. ومن هنا تتفوق اللدنية ومنطق الشرف على نظرية البيعة.

ويمكن أن نفترض، في هذا الباب، وبدون مغالاة، أن الصورة التي كانت عليها الأمور في المغرب في الماضي تستمر حتى الآن. والجديد هو أن تقديم البيعة والحفل المرافق لها يُنقلان اليوم إلى كل العيون والأدمغة بوسائل إعلام ضخمة لا سابق لها، وبوسائل التواصل العصرية الأخرى. وإذا بقينا في مجال الوعي والإدراك، فإن طقس الخضوع الذي يقدمه الشعب يُحِلُّ الأمير فوق المجتمع. أما الفكرة التي تقول إن النسب الشريف أسس الأمة المغربية وضَمن بقاءها منذ القرن الثامن، فإنها لا تعدو أن تكون وجهة نظر حديثة قد تعارض النظرية العالمة حول البيعة(3).

وعلى كل حال، لا ينبغي أن نقارب اللَّدُنيَّة الشريفة، ولا قيادةَ الكفاحات من أجل بقاء الأمة في إطار منهج سليم، وكأنها مفاهيم بسيطة وشفافة. فاللدنية، كما نعلم، لا يعترَف بها إلا إذا ظهرت على أرض الواقع، وذلك من خلال إنجازات ناجحة. وذلك يعني أن وراثتها لا تكفي. أما الزعامة فمُتفاوَض في شأنها. ومعنى هذا أن النشاط المتوَّج بالنجاح وحده يُسَوِّغ الخصال الخارقة. فهذه الخصال التي تُيسِّر، بحسب بعض الناس، علاقة مباشرة بين المَلك

وشعبه (أيْ علاقة لا تتوسط فيها، من هذا المنظور، تنظيمات يفرزها المجتمع المدني)، تبدو عند التفحص عديمة الحتمية، ومفتوحة على تأويلات يحكمها ميزان القوى.

وفوق هذا، فمهما تكن طبيعة العلاقات التي كانت تربط السلطان برعيته قبل الحماية الفرنسية، فإن هذه الأخيرة قد غيرتها بشكل عميق. فقد تَمَّتْ مقاومة الغزو الأجنبي باسم الإسلام وباسم القيم المحلية، في سياق كان يحتل فيه الملك، الموضوع تحت الوصاية الأجنبية، موقعا لا يُحسَد عليه. وقد اختفت اللدنية الشريفة شيئا ما بين 1894 و1927 لصالح حركات أخرى. وتنوُّعُ هذه الحركات معروف: مقاومة زعماء القبائل أو الزعماء الدينيين (المنحدرين من سلالات شريفة أو غير المنحدرين منها)، ومؤسسات بتزعمها «أصحاب كرامات وخوارق»، ومعارك بين قبائل رفضت الولاء وقبائل تمسكت به، ثم الكفاح الوطني الذي يمتح ديناميته من الإيمان. وفي خضم هذه الصراعات، خرجت حرب الريف عن هذا النمط من الحركية، حيث قامت على أساس تنظيم أرقى من سابقيه، وبأهداف واضحة نسبيا، تروم إحداث إصلاحات جذرية وتشييد نظام سياسي جديد. وقد ألهبت حماس الجماهير في باقي المغرب، وسببت لعدة سنوات ضعفا لشرعية الدولة الشريفة. فلم تكن الحركةُ ولا زعيمها يتمتعان بهيبة النسب الشريف أو يطمحان إلى إمارة المؤمنين(4).

إن ما أيقظ الملَكية ورموزَها من سُبات طويل هو الحركة الوطنية الحضرية. وقد امتد هذا السبات منذ وفاة الحسن الأول في أواخر القرن التاسع عشر إلى ثلاثينيات القرن العشرين. وقد دأب المؤرخون على ربط بدايات دينامية جديدة بالاحتجاج على الظهير البربري (ماي 1930)، حيث نهض محمد الخامس الملك الشاب آنذاك على رأس هذا التيار. ومعلوم أنه كان قد اعتلى العرش منذ 1927، في ظروف تجددت أثناءها الأوضاع ومهدتْ لتحرك العلماء والبورجوازية العصرية. كما نبهت هذه التظاهرات الأولى إلى التجاوب بين الشعب والملكية التي كانت منعزلة قبل ذلك في القصر، والتي قصرت الحمايةُ، مع الإدارة السلطانية، دورَها على مستوى الواجهة. فبين هذه اللحظات الأولى من الكفاح وأيام الاستقلال، الذي ناله المغرب بعد ربع قرن تقريبا، نما التعاون بين القصر وزعماء الوطنية الجديدة. وبفضل هذا التعاون أُعيدَ توطيدُ فكرة الملك بصفته رمزا لوحدة الأمة؛ وركز الحزب الوطني على النضال كي يعود إلى المغرب وملكيته مجدُهما الضائع. وقد رد الملك على الإحساس الشعبي حين رفض توقيع قانون يقضي بتقسيم البلاد بين العرب والبربر. وكان زعماء الوطنية يطالبون باعتباره رئيس أمة تهددها المناورات الاستعمارية والقوات النابذة التي كانت تساندها. وتجلت هذه السياسة في الزيارات الملكية التي احتُفل بها احتفالات ظافرة في العواصم العتيقة. وقد سكنت زيارة فاس (1934) وزيارة طنجة (1947) ذاكرة كل الناس. كما وضع الوطنيون المحافظة على الملك والأمة في مقدمة أهداف وثيقة المطالبة بالاستقلال(5).

من العسير أن نميز، في هذا السياق، ما يتعلق باللدنية والشرعية التقليدية مما هو نتيجة سياسة واستراتيجية ودينامية للأحداث. وقد شكلت سنة 1953، عندما تم خلع الملك محمد الخامس ونفيه، منعطفا جديدا في الكفاح الذي اتخذ شكلا عنيفا ومتناميا. وازدادت، في الآن نفسه، شعبية الملك والملكية وشعبية زعماء الاستقلال، وخاصة علال الفاسي الذي احتل الصدارة بين نظرائه. وفي البوادي كان الناس يتمسكون بصورة سيدي محمد بن يوسف (محمد الخامس)، وذاعت السِّيَرُ حول الخوارق التي أحاطت بنفيه بعيدا عن الوطن الأم. كما استند الناس إلى زعيم حزب الاستقلال إذ حرك نموذجُه الرجال الذي كانوا يباشرون العمل في الميـــدان(6). وتبدو اللدنية، التي استرجعتها الملكية، في جزء كبير منها، مُشْتَقَّةً من عمل المقاومين الوطنيين، ومن إجماع فرضَته المعركة من أجل هدف مشترك. وبعد هذه المرحلة برزت بعض الخلافات، حيث ظهرت في المدن مجموعات المقاومة المسلحة، وظهر جيش التحرير (الذي تم تكوينه في الجبال)، وكانت هذه المجموعات المسلحة وكتائب جيش التحرير كثيرا ما تتحرك في شبه استقلالية عن قيادات الحزب الوطني. وبعد الاستقلال عمل الحزب الوطني على إدماجها في القوات المسلحة والشرطة والإدارة في إطار الدولة الفتية المستقلة. وإذا كان المراقبون قد أجمعوا على أن هذا الدمج قد تم ، في مجمله، بفضل الثقل الأدبي للملكية وحنكتها في تطوير المؤسسات، وبفضل مجهودات الحزب الوطني، فإنهم سجلوا أيضا حالات التجأ فيها النظام الجديد إلى استعمال القوة من أجل «إدماج» بعض الجماعات المسلحة أو كسر شوكتها.

شَكَّلَ الرباطُ المباشر بين الملك والشعب، المتعالي على كل توسط للتنظيمات السياسية والنقابية المنبثقة من المجتمع، هدفا وبناء على عدة مستويات. إنه ليس معطى كان جاهزا. فمنذ سنوات الاستقلال الأولى سيحتد الصراع بين الملكية وتنظيمات المجتمع المدني. وقد كان الرهان وراء هذا إقصاء هذه التنظيمات، أو على الأقل إضعافها لصالح شرعية بدون وساطة. وهنا نمسك بمصدر شعار حولته السلطة، وقدرتها الإنتاجية في مجال المعرفة، إلى مفهوم تفسيري(7).

يُجمع كل الملاحظين على الإجلال الكبير الذي يخص به الشعب المغربي الملك محمد الخامس. فظهوره كان يستولي على وجدان الجماهير، ولا سبيل إلى أي شك في القوة الرمزية لحضوره. كانت العلاقة بينه وبين الجماهير مباشرة. ولكن، ومع هذا كله، هل يمكن أن نُرجع هذا الأمر إلى الخصال الوراثية للملك؟ نسجل هنا أيضا أن الانتماء إلى السلالة العلوية يشترك فيه محمد الخامس مع أسياد آخرين ومطالبين بالعرش ماتوا في حطَّة وإغفال تام. وبالفعل، فالعاهل، الذي كان إماما يُجِلُّه الناس مثل الولي، سما إلى القدسية بتحويل اللدنية الموروثة إلى قوة فاعلة ومؤثرة في المسار السياسي والاجتماعي، وفي ظروف كانت فيها الحركة الوطنية تنزع كل شرعية عن منافسيه. في بداية الحماية انقلب عدة زعماء دينيين،

وخصوصا شيوخ الزوايا، من المقاومة إلى التحالف مع الإدارة الاستعمارية. ومنذ تنظيم المظاهرات الأولى، لم تكُفّ الأوساط الوطنية، التي تستند إلى حركة الإصلاح الديني (السلفية)، عن محاربة إسلام الزوايا، المغالي في شطحاته والمتمسح بالأولياء والمتواطئ مع المحتل في نظر القيادات الاستقلالية.

ويُعَدُّ مصير الزاوية الكتّانية ونقيبها، من هذا المنظور، نموذجيا. فخلال السنوات المضطربة التي شهدت نزول الجيوش الفرنسية بالدار البيضاء، بعد احتلال وجدة (1907)، اعتبر محمد بن عبد الكبير الكتاني نفسه بطل الإصلاحات الداخلية والكفاح ضد الغزاة. وفي السنة نفسها تم إسقاط مولاي عبد العزيز السلطان الذي كان يحكم آنذاك بمراكش، واعتلى أخوه مولاي عبد الحفيظ العرش على أساس هذا البرنامج. وفي فاس، كان الكتاني وأتباعه يطالبون بإقامة نظام دستوري تمثيلي، ويدعون إلى المقاومة ضد المحتل. وقد تم تسجيل هذه المطالب في البيعة التي قُدمت للسلطان الجديد.

وبعيدا عن الخلافات التي نشأت بين هذه السلالة الإدريسية (التي كانت في نفس الوقت تترأس شبكة طرقية قوية) والعرش العلوي حول الإصلاحات والجهاد، فإن الملاحظين يسجلون تنافسا قد يكون رهانه هو السلطة العليا. ويبدو أن محمد الكتاني قام بمجهودات كي يتم اختياره مكان السلطان المعزول. وهذا العمل، الذي فهمه بعض معارضيه، كان يهدف قطع الطريق على مولاي عبد الحفيظ الذي كانت مراكش قد عينته لخلافة أخيه. على كل حال، بعد تنصيب الملك الجديد، لم يضع نقيب الزاوية الكتانية سلاحه. وجاء موقفُ السلطة الجديدة بالسخط العارم، وكان ذلك في ظروف دقيقة، حيث فرض ميزان القوى على السلطة التراضي مع القوة الاستعمارية، بالرغم من التعهد بمقاومتها وحث الشعب على محاربتها. وانتهت المواجهة بين العاهل والزعيم الديني سنة 1909، كما هو معروف، بقتل هذا الأخير(8).

كان على زوايا قوية أخرى أن تواجه، فيما بعد، عداء القصر والأوساط السلفية أو أن تلتقي معهما. ومن التحركات المقاومة للزوايا تلك التحركات التي استهدفت الزاوية التيجانية وزاوية وزان الشهيرة. وقد استمر هذا العمل التقويضي تحت الحماية، حيث كانت الحركة الوطنية تضم جهودها إلى جهود الملكية من أجل التصدي لتأثير التنظيمات الطرقية. وفي وجه هذا التحالف، التحقت الزاوية الكتانية، شأنها شأن زوايا أخرى، بالمعسكر الفرنسي، وقادت صراعا شرسا ضد الأسرة الحاكمة. وقد حرك النقيب الجديد عبد الحي الكتاني هذه المقاومة سواء على المستوى السياسي أو على المستوى الديني، وذلك من خلال دروسه الجريئة المضادة للسلفية بالقرويين. وأثار هذا الفعل حفيظة الحزب الوطني، وقوى غضبه على الزوايا. وفيما

بين الحربين صارت الزوايا مُتَّهَمة بخيانة القضية الوطنية. هذه الحملة التي تمت قيادتها ضد التنظيمات الطرقية، تم إحياؤها في خضم الاحتجاج على الظهير البربري، وبلغت أوجها بالظهير السلطاني لسنة 1940 الذي منع كل تنظيم جديد دون موافقة مُسبَّقة من القصر. واستمرت هذه الحملة فيما بعد دون هوادة، وبذلك تم إلحاق زوايا مهمة بالسلطة الإدارية، فنُزعت عنها استقلاليتها، كما أصبحت الإدارة الملكية تتدخل في تعيين نقباء الزوايا الجدد عند وفاة سابقيهم. وقد احتد هذا العداء خلال سنوات الكفاح المريرة من أجل الاستقلال حتى حررت البلاد سنة 1956. كما بات هذا العداء من الأولويات، خصوصا في صحافة حزب الاستقلال(9).

استفاد المُلك بشكل كبير من نشاط الحزب. ففي السنوات الأولى من الاستقلال، سكنت محبةُ محمد الخامس قلوب السواد الأعظم عقب عودته من المنفى. فقد كان في نظر الجميع سليل الرسول وبطل التحرير. ولم تكن تُفهَم شعبيته من خلال تجاور هاتين السمتين فحسب. فالترابط القائم بينهما هو الذي رفعه إلى القداسة. فبالنسبة لغالبية المغاربة، كان عمله دليلا في حد ذاته، وفي ذلك الوقت بالذات، على أن اللدنية النبوية كانت فعالة وحادة. وقد كانت معجزته الأولى، أي إنجازه الدال على رفيع خصاله، هو الحصول على الإجماع حول شخصه. وتوطد هذا الإجماع بفضل مجهودات الحركة الوطنية التي وضعت حدا، بمحاربتها للزوايا، لتَشتُّت مراكز الولاء الشعبي، بحيث ركَّزَتْه على شخص الملك(10). ومن هنا، فإن تقلص نفوذ الزوايا رافق قيام طقوس عيد العرش وتجذيرها.

إلى جانب المجد الذي تمنحه إياه ألقابه العائلية والتاريخية، والشرعية التي تضفيها عليه البيعة، يضيف الإيديولوجيون صورة الملك/الحَكَم. وهي صورة تأتي لتعضيد نظرية العلاقة المباشرة بينه وبين الشعب. فالتحكيم يجعله يسمو على المصالح الخاصة ويترفع على الخصومات الحزبية.

تستعصي صورة الملك/الحَكَم على التحليل، مقارنةً بأساسيْ السلطة السابقين، ذلك أنها ملتبسة إلى حد كبير. فمن جهة، تستمد هذه الصورة وزنها من إيديولوجية قديمة وراسخة، ومن جهة أخرى تجد هذه الصورة تبريرا في ممارسات قديمة وجديدة معمول بها. نسجل، أولاً، أن المغرب شهد عبر تاريخه صراعات اختار فيها السلاطين ممارسة التحكيم عوض فرض الحلول(11). وقد التُمس تحكيمهم باعتبارهم الملاذ الأخير ضد كل أنواع الجور. واستمر اللجوء المباشر إلى العاهل إلى أيامنا هاته، وذلك في شكل خدمات خاصة مقرها القصر، يوجه إليها الناس شكاوى ترتبط باختصاصات متنوعة.

وإلى وقت قريب مورس تحكيم الملك بصور متعددة. ففي بداية سنوات الاستقلال، كان قد التُمس تَدَخُّلُ الملك بصورة غير منتظرة. واستُعمل حتى العنف أحيانا من أجل دفعه

إلى الفصل في شأن الامتيازات الممنوحة للحزب الوطني (الاستقلال) مع مراعاة المصالح الإقليمية أو المحلية التي كان يدافع عنها الأعيان القرويون. حصل هذا خلال تمردات 1958، وساندت مصالحُ القصر القوى الجديدة التي اعترضت على الهيمنة السياسية لحزب الاستقلال، وعلى استحواذه على الإدارة. وبذلك شجعتْ ميلاد ثقل موازن(12)، دون السعي إلى القضاء على الحزب الوطني الكبير. ويمكن أن نُرجع إلى لعبة التوازن هاته مسألةَ حرص المؤسسة المَلَكية على ألا تماثل أي حركة سياسية.

وليس معنى هذا أنها تأبى الاتّكال على منظمات مخلصة في اللحظات الحاسمة؛ بل بالعكس، فقد عملت على خلق تشكيلة سياسية موجَّهة إلى تأييدها سنة 1962، خلال التجربة البرلمانية الأولى. وفيما بعد بين 1972 و1976، يسرت انبثاق حزب بقصد الانتخابات التي أفْضَت إلى برلمان جديد. وقد سادت بين هاتين المرحلتين، كما نعرف، مرحلة طويلة من القمع وحالة الاستثناء(13). وفي التجربتين معا، في 1962 وفي 1976، عُهد بالأحزاب إلى المقرَّبين من دار المُلك. وعملت هذه الأخيرة على إقرار دستورين يكرسان سلطة مطلقة لا تحدها إلا التعاليم الدينية(14). وقد مرت الانتخابات في أجواء ملتبسة، ووَسَمَتْها خروقات للقانون الانتخابي وعدة حالات تزوير. وفي 1962 تَمَّ تشكيل «جبهة الدفاع عن المؤسسات الدستورية» برعاية أحمد رضى اگديرة، رفيق شباب العاهل ومستشاره الخاص؛ وفي 1976 عهد بمهمة تسيير تكتل موال لدار المُلك إلى أحد أصهار العائلة المالكة تحت الإشراف الإيديولوجي للإدارة العليا للصحافة الرسمية.

في الحالتين معا احترست دار المُلك، وبصورة دالة، من أن تماثل حزبا معينا. ففي منطق النظام، يعارض هذا التماثل مفهومَ السيادة الذي تخص به العناية الإلهية كرسي إمارة المؤمنين. وبعد مرور الاقتراع، كانت التشكيلات المخلصة، تبعا للنموذج الذي خُلق سنة 1962، تختفي أو تعرف انشقاقات وتغيرات في التوجه (كما بين ذلك مآل حزب «التجمع الوطني للأحرار»). إنه كما لو كانت الأغلبية، شأنها شأن المعارضة، لا يمكن أن تقدم خدماتها إلا في إطار من الانقسام.

خلال استفتاء إقرار دستور 1962 والانتخابات التشريعية التي نتجت عنه في 1963، لم تقتصر دار الملك على تمييز موقعها من التكتلات الموالية لها، وذلك بتجنب كل نشاط تُفهَم منه المساندة، بل إن العاهل الحسن الثاني حرص، في ندوة صحفية، على تحديد هذا الموقع أمام الملأ. فقد صرح أن الملك «ينبغي أن يسمو على الأحزاب»(15). وقد كان هذا الموقف أقل وضوحا سنة 1976. على كل حال، وضع دستورُ 1972 موقعَ الملك رأسا خارج سجال المجتمع المدني. وبهذا، تكرست فكرةٌ رئيسية فرضت نفسها بالتدريج في غضون هذا العقد.

وقد مهدت المطالبة بالصحراء ونجاح المسيرة الخضراء، التي ابتكرها الحسن الثاني وهيأها بمفرده، وأعطى انطلاقتها يوم 6 نونبر 1976، لعودة فائقة للشرعية الشريفة بعد عشر سنوات من الصراع ضد حركات المعارضة. وهي سنوات طبعها قمع شديد وقلاقل اجتماعية وسياسية خطيرة. وقد أشركت دار الملك، بصفتها ضامنة الوحدة الترابية وذات اليد الطولى في توقيت الانتخابات وفي الاستراتيجية التي ينبغي اتخاذها لاسترجاع الصحراء، أحزابَ المعارضة في سياق لا يمكن لشعبية هذا التحرك إلا أن تُضَيِّقَ هامش المناورة لديها. وهكذا حصل إجماع جديد؛ وهو إجماع قبلت هذه الأحزاب بموجبه المكان الذي كان مخصصا لها داخل حياة برلمانية مراقَبة. وقد بينت انتخابات 1976 و1977، التي أفضت إلى تجديد نشاط البرلمان، نجاح تلك المبادرة السياسية الجديدة(16).

انتهت كل التجارب الانتخابية الأخيرة، بعد أن تحقق هذا الإجماع الجديد، إلى إبراز الملك في موقع الحكم. وبدأ البرلمان حياة جديدة، وهذه المرة بصفته رمزا لملكية تسمو على الأحزاب. واستنادا على هذا الرصيد، قبلت دار الملك بعض الحدود لنفوذها، وأعطت بعض الحق في النقد، وكذلك نوعا من الحرية في الرأي، وصلاحيات جديدة للحكومات في ميدان التسيير العادي.

استمرت المدة التشريعية الأولى من 1977 إلى 1983، وتم افتتاح الثانية في خريف سنة 1984. يتجادل البرلمان ويتناقش، ولكن الأغلبية المُعاد انتخابها آليا تؤيد أعمال الحكومة أمام معارضة بدون تأثير حقيقي على القرار. هنا ظهر بالتدريج أسلوب جديد في الحكم. وشيئا فشيئا تُرك للوزراء العناية بالتسيير، فيما ظلت القرارات الكبرى والاختيارات الأساسية من اختصاص دار الملك وحلقة مستشاريها.

بعد إضعاف المعارضة الرسمية والسيطرة عليها، أصبحت هذه الأخيرة في موقع دفاع. وقد اتُّهمت هذه المعارضة، وبالضبط «الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية» و«الكونفدرالية الديموقراطية للشغل»، بأنها كانت وراء اندلاع اضطرابات خطيرة سنة 1981 في الدار البيضاء على الخصوص. وبعد خلاف حول قضية الصحراء، خضعت هذه المعارضة لحملة قمع جديدة. كما تعرضت أخيرا (شتاء 1990) للاتهامات نفسها حين تحول إضراب عام واحتجاج على غلاء المعيشة والبطالة إلى اضطراب هز بعض المدن الكبرى وبعض المراكز المتوسطة(17).

في ظل هذه الأجواء، بقيت وظيفة الملك/الحَكم سارية المفعول، بل إنها توسعت. والأمثلة كثيرة، ولا داعي إلى ذكرها كلها. وسنقتصر على ذكر ثلاثة منها. ففي 1978 انعقدت بمراكش، وبمبادرة من الملك، مناظرة وطنية كبرى حول وضعية الفلاحة ومستقبلها.

ومن يعرف الأولوية المعطاة لهذا القطاع منذ الاستقلال لا يشك في أهمية هذا الحدث الذي علقت عليه وسائل الإعلام كثيرا ذلك الوقت. والسياق الذي جرت فيه هذه التظاهرة مهم على أكثر من مستوى. فقد كانت الدولة قد استرجعت سنة 1973 آخر الأراضي التي كان يستولي عليها المعمرون. وجاء هذا بعد مباحثات طويلة وضعت بين أيدي السلطات العمومية ميراثا ضخما، وقد استحوذت النخب الجديدة على جزء منه بصفة غير قانونية، مما أدى إلى انتقادات ضد الحكومة وإلى أحداث خطيرة (18). بل أكثر من هذا، وعكس ما كان ينتظره الفلاحون الفقراء من الإصلاح الزراعي، لم تُوزَّع إلا نسبة ضئيلة من الأراضي، فيما عُهد بالباقي إلى شركات تسيير تراقبها مصالح دار الملك بصفة أو بأخرى. وقد فُهمت هذه التدابير كلها على أنها تسير في اتجاه تنامي الفوارق، مشجعة الطبقات المالكة التي استفادت، فضلا عن ذلك، بشكل وافر من مشاريع الري الحديث. ومعروف أن المغرب، منذ الاستقلال، سار في سياسة بناء السدود، وتهييء المدارات السقوية الكبرى وتنميتها. وَعَلَتْ عدة أصوات تنادي بالتخفيف من الفوارق السوسيواقتصادية(19).

افترض كثير من الملاحظين أن اللقاء كان يتوخى البحث عن تنمية متوازنة. والواضح أنه كان يبحث عن توسط ملكي بين الطبقات الاجتماعية. جمع النقاش كل القوى السياسية ومجموع أفراد الحكومة والجمعيات المهنية وغرفة الفلاحة والتقنيين والموظفين السامين في هذا القطاع الحيوي. وكانت النقاشات جادة وعميقة. وقد ألحت التوصيات التي قُدمت للعاهل، الذي استقبل مرتين أعضاء المؤتمر، على إصلاحات لصالح الملاكين الصغار بغية التخفيف من الفوارق: لكن التحكيم جاء باتجاه تحسين خدمات القرض الفلاحي والولوج إلى التقنيات الحديثة. ولم يتم الاحتفاظ بإصلاح البنيات الزراعية ضمن الأولويات. هذه السيرورة، التي فُتحت وأُغلقت بمبادرة من العاهل، قبلتها التنظيمات السياسية والنقابية، ولم يناقشها أحد في الساحة العمومية.

في سنة 1988، تواجهت النقابات والحكومة طويلا بصدد مستوى الزيادة في الأجور في قطاع التعليم. ودامت المفاوضات دون الوصول إلى صيغة توفيقية ترضي الطرفين. هنا أيضا تم التماس تحكيم ملكي بصورة طبيعية، فقضى التحكيم في الأمر.

ومما يجدر ذكره أن التحكيم لا يفصل في الصراعات السياسية والنقابية فحسب، بل إنه يُمارَس كذلك للحسم في الاختيارات التقنية الكبرى. فقد عرفت سنة 1988 بالذات مناقشات مكثفة بين المهندسين وبعض الأطر السامية بصدد تجهيز نهر ورغة وضبطه؛ وهو رافد من سبو كانت فيضاناته القوية تغمر سهل الغرب شمال مدينة القنيطرة. وبرز في المواجهة رأيان متعارضان؛ رأي يدافع عن سلسلة من المنشآت المتواضعة التي تُنجَز تدريجيا،

ورأي يدافع عن سد ضخم ذي تمويل صعب ومقيَّد. والتمَست مناظرةٌ وطنية التحكيمَ (20) الذي قضى لصالح الاختيار الثاني.

وإذ توحي الأمثلة العديدة أن هذا النوع من التحكيم مقبول، فقد يحصل الالتباس إن نجح الإيديولوجيون في إقناعنا بأنه يقضي بتنزه تام عن المصالح والاختلافات القائمة. هذا المفهوم تحتاجه تحركات دار المُلك نفسها، التي كان عليها أن تستعيد دواليب الإدارة والقوات المسلحة، وتحتوي المعارضة بواسطة التفاوض والقمع والردع معا حتى السبعينيات. وقد استمر تكوين صورة الملك/الحكم، المنشودة منذ 1963، وفرضت نفسها بقوة أكبر مع نجاح المسيرة الخضراء في 1976. والحقيقة أن إيديولوجيي النظام كانوا دائما يرَوِّجون أن دار الملك وحدها يمكن أن تمارس تحكيما بين المدنيين والعسكريين، بين المجموعات الثقافية-اللغوية، بين المجال الحضري والمجال البدوي، بين الأغنياء والفقراء. وبإيجاز، فهي التي يمكنها أن تحفظ التوازن بين كل هذه الفوارق، وهو التوازن الذي يضمن وحدة الأمة. غير أن الإجماع حول هذا التوسط لم يكن يحصل دائما. ولكأنما يُجهد الجميعُ أنفسَهم كي يصدقوا حياده!

يمكن أن نعتبر هذا تحكيما إذا أردنا أن نعطي اللفظ معنى معينا، وهو الاجتهاد في توفير «حلول لا يمكن أن يرفضها أيٌّ من الفاعلين»، وأن لهذا الاجتهاد الفضل في إنهاء السجالات والحفاظ على نوع من الاستقرار. إنه تحكيم غايته الأولى الحفاظُ على النظام، وبهذا لا يمكنه أن يهمل مصالح القواعد الاجتماعية التي تؤسس لهذا النظام. لذلك يصعب في هذه الحال على الحكم التنزهُ على تلك المصالح. يتعلق الأمر جزئيا، إذن، بوَهْم، إلا أنه وَهْمٌ يقبله الفاعلون السياسيون. وأسباب هذا القبول عديدة. فبالنسبة للبعض، يُعتبر ضمانة لبقاء السلطة بيد المدنيين. وهذا الدافع قوي سواء عند الأغلبية أو المعارضة، رغم الفتن المتلاحقة حول تنامي الفوارق. وبالنسبة لآخرين، فهذا يتلخص في أمل أن تحمل وتيرة التنمية الاقتصادية، التي استمرت حتى سنة 1989، الحد الأدنى للجميع. وأخيرا، فإن السبب الثالث يكمن في نشاط جهاز أمني فعال. غير أن قبول الرجال والنساء لهذا الشكل من ممارسة السلطة، مهما يكن وزن كل سبب من هذه الأسباب، ينبغي أن يُبحث عنه في الدوافع الأقل «موضوعية» : تشكل النظام؛ وهو نظام ينبع نوعُ تفاعله السياسي وطبيعة تفاعلاته من دينامية مرجعيات تبقى قوية رغم التحولات الجذرية التي عرفها المجتمع والأفكار والتصرفات الجديدة التي تخترق هيمنتها.

يعترف الملاحظون بالأولوية وبالمجد الذي تعطيه للملك سلالتُه الشريفة، وكذا الشرعية الدينية التي تستمدها سلطته من إجراء البيعة ومراسيمها. في 1961، عقب وفاة الملك

محمد الخامس، أقسم العلماء وممثلو الأمة قسما رسميا على حمل ولي العهد إلى العرش. وهؤلاء الذين يمنحون بيعة الشعب وينتصبون لتمثيله قد يقع اختيارهم بأساليب غير الأساليب الانتخابية، ويتم استقطابهم من طرف دوائر النفوذ. وكيفما كان الحال، فقليل من الناس يهتمون بتمثيلية هؤلاء الذين يُقْسِمون كل سنة بالولاء والإخلاص للعاهل.

وينبغي أن نسجل أن فعالية اللدنية السلالية وفعالية البيعة لا تؤثران بشكل آلي في ميدان الممارسة. إنهما مُكْتَسَبان، وليستا قاعدتين. إن الانتماء إلى السلالة النبوية لا يثير أكثر من إحساس معين بالانجذاب نحو ذويه، كما يثير هيبة دينية. أما البيعة، فبالإمكان سحبها، تبعا للشريعة الإسلامية، بسبب عدم الكفاءة. ويسجل دستور 1972 صفةَ الملك كأمير للمؤمنين وممثل أسمى للأمة. وبهذا يقر الدستور، إزاء مرجعيته الوضعية، بمبدأ للتشريع خارج عن المبادئ الوضعية؛ ويكرس بذلك ازدواجية المنهل، ويعيد تسجيل شرعية «تقليدية» لم تعد تقليدية تماما، ما دامت تندرج في خطاب وإجراءات جديدة.

وفي جميع الحالات، تبقى الشرعية التي تعطيها إعادة التسجيل هاته، في غياب وقائع تؤكد نجاعتها، ملاذا من الملاذات. والغريب أن استيلاء هذه الشرعية على العقول لا يتم حقا إلا في الأوقات التي يحقق فيها الملك قائد الأمة مآثر تُعتبر في مستوى الكرامات. مثلا، في 1971 و1972، في مناسبتين تجلت بركتُه بالنجاة من محاولتين انقلابيتين. غير أنه في غياب تجليات من هذا النوع، وفي الأزمات التي تنفجر فيها القلاقل، لا أحد يبدو منشغلا بالنِّعَم أو بالأمجاد أو بالأنساب الرفيعة. وهذا أمر مدهش نعاينه في الاضطرابات والفتن: أحداث الدار البيضاء (1965)، والأحداث الأخرى التي هزت أهم المدن سنة 1981، والانتفاضة التي خلفت ضحايا عدة بفاس في شتاء 1990، وأخيرا مظاهرة فبراير 1991 التي احتجت صراحة على الاختيارات الرسمية بصدد حرب الخليج، والتي أجمع الملاحظون على أنها كانت أضخم مظاهرة عرفتها البلاد منذ الاستقلال.

وبناء على هذا كله، ينبغي أن نرصد الأسس الأخرى للسلطة. وتبين معطيات متطابقة تَشَكُّلَ بنية ترتكز على ثلاثة عناصر: جهاز للإلزام بالإخلاص والولاء، وصراع متعدد الأشكال ضد القوى السياسية المنحدرة من الكفاح من أجل الاستقلال؛ وأخيرا تحالف مع الأعيان، خاصة في القرى، وتشجيع نمط الأعيان في الحياة والمؤسسات المدنية، بما فيها التسيير الإداري والاقتصادي.

2. المجتمع المدني الـمُكَمَّم

بين رجوع محمد الخامس من المنفى (نونبر 1955) وإعلان الملك الحسن الثاني لحالة الاستثناء يوم 7 يونيو 1965، وقعت بعض الأحداث التي أتاحت تقوية جهاز القمع وإضعاف المعارضة، وإنشاء تحالف اجتماعي يؤيد دار الملك. بعد هذا أتت خمس سنوات ارتكزت خلالها ممارسة السلطة أساسا على الشرطة والقوات المسلحة. وخلال هذه السنوات الخمس، تم اتخاذ اختيارات سوسيواقتصادية انْضَمَّ إليها الأعيان القرويون. فالنظام يلجأ إلى توزيع الامتيازات، وإلى سياسة فلاحية نشيطة بمساعدة قروض أجنبية. غير أن نمو الفوارق الاجتماعية والهجرة القروية التي أحدثتها هذه السياسة سيؤديان إلى نوع من القلق. وهذا ما دعا النظام إلى البحث عن انفتاح سياسي، وذلك بخوض تجربة برلمانية جديدة في 1970. ورغم ذلك، فقد بَيَّنت المحاولتان الانقلابيتان الفاشلتان (1971 و1972) مرة أخرى هشاشة هذه الصيغة.

وبالفعل، فقد كانت الاضطرابات قد استؤنفت في القطاع المدرسي منذ 1971، وامتدت حتى سنة 1973. ولم يلبث الانفتاح الذي انطلق في شتنبر 1972، مع خلفية فتح حوار بين القصر وأحزاب المعارضة، أن وصل إلى الباب المسدود بسبب انقسامات المعارضة وشروطها من جهة، وبسبب تحفظات دار الملك بصدد أي شراكة مشروطة، من جهة أخرى. وقد أدت موجةُ قمع جديدة وسلسلة من القوانين التي تتضمن تقييدات كبيرة للحريات، إلى بعث التردد والحذر في صفوف حزبي «الاستقلال» و«الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية». وكانت المطالبة بالصحراء، التي قادها الملك بتنسيق مع أحزاب المعارضة، العنصر الذي مَهَّدَ للتقارب. وهذه المرحلة الأخيرة، التي انطلقت منذ 1975، هي التي شهدت نشوء إجماع جديد. فقد وَجَدَت الأحزاب نفسها، وهي تخرج من مرحلة قمعية طويلة، قد تجاوزتها المبادرةُ الملكية التي أَلْهَبَت الحماس الجماهيري. وعلى الفور أفضى ذلك إلى انتخابات «مُحكَّمة». وكانت هذه خاتمة سيرورة طويلة بدأت في أوائل الستينيات وانتهت بتطويع أحزاب المعارضة.

غداة الاستقلال، نجح ولي العهد مولاي الحسن في السيطرة على وزارة الدفاع. وقد سجل كاتبٌ أمريكي، وهو ضابط استخبارات سابق (ومقرب من رئيس أول حكومة مغربية مستقلة)، أنه رغم جهود حزب الاستقلال، الذيَ كان في قمة الشعبية والحضور في كل مكان، كان الملك محمد الخامس يحرص على صيانة عُرف هو عرفُ «الجيش الملكي». وقد توفق في إسناد مهمة تنظيمه إلى ولي العهد. وبفضل عملّ هذا الأخير، تم إنجاز نقل قوات نظام الحماية إلى الدولة المستقلة الجديدة بمساعدة فرنسا، وأُنشئ جيشٌ محترف. وقد انطوى هذا المشروع أيضا على إدماج جيش التحرير الوطني. هذه العملية أُنجْزِتَ منذ يوليوز 1957

بمساعدة بعض قادة هذا التنظيم. وقد دفعت سيطرة «حزب الاستقلال» على الإدارة وصعود الجناح اليساري للحزب، مدعوما «بالاتحاد المغربي للشغل» وبتوجيه من المهدي بنبركة، القصرَ إلى الإسراع بسيرورة استعادة الجيش، وهو إنجاز تم إنهاؤه سنة 1960(21).

كان اختيار الضباط يحدد التوجهَ المُتَّخَذَ. ويكفي أن نذكُر ببعض الأسماء: أمزيان، أوفقير، ادريس بنعمر؛ وبعد ذلك المذبوح، وبشير بن بوهالي، وعكاشة، وحاتمي، وبناني. وكلهم أبناء عائلات أعيان قرويين أو حضريين. فقد كان منهم ابن «القايد» أو الباشا، وابن التاجر الكبير أحيانا. وقد مر جلهم من أكاديمية مكناس المخصَّصة لتكوين نخبة قروية (في الغالب) تكوينا عسكريا. «وكانت تتجلى وطنية هيئة الضباط، يقول الملاحظ نفسه (ضابط الاستخبارات السابق)، في إخلاص راسخ ومحافظ تجاه الملك، وفي بُغْض السياسيين. كانوا يتكلمون اللغة الفرنسية فيما بينهم، وكان لبعضهم زوجات فرنسيات. ولم تحصل إلا قليل من التغييرات في صفوفهم. ويضاف إلى هذه الخصائص أنه كان عليهم أن يديموا العلاقة الناجحة القائمة بين الضابط والجنود (الگوم) الذين يرأسهم. وهي علاقة ترتكز على الإخلاص والتشيع للانتماء القبلي»(22).

ويعني انتقال محمد أوفقير من مصالح الإقامة العامة إلى القصر انتقالا للشرطة ولمصالح الأمن الأخرى. بهذا يجد الجهازان، الشرطة والجيش، نفسيهما تحت المراقبة المباشرة لدار الملك. وفي هذا السياق، يعني ضمُّ هؤلاء الضباط تشجيعَ قوة معادية للبورجوازيين الحضريين الذين يسيطرون على الحزب الوطني (الاستقلال). فهؤلاء الأطر يعتبرون أنفسهم تقنيين يدافعون عن شعار يسمو على الخصومات الحزبية، هو شعار «الله، الوطن، الملك».

هذا الجيش منظَّم، أولا وقبل كل شيء، من أجل الحفاظ على النظام الداخلي. وفي خريف 1958 قام بأولى حملاته في الريف والأطلس المتوسط والأطلس الكبير. فقد كانت قد انفجرت تمردات ضد الاحتكار الذي كان حزب «الاستقلال» يسعى إلى إقامته، كما انتصبت تنظيمات منافسة ضد الحزب أيدت سياسة ساعدت منذ 1957 على ميلاد حزب جديد استقطب الناس في المناطق القروية (وخصوصا في الأطلس المتوسط والأطلس الكبير والمناطق المجاورة للصحراء)(23). وكانت هذه المناورات مراقَبة بفضل جهاز مُحكَم. ويوحي إيواء العساكر بمكناس والقنيطرة ومراكش بالوظيفة الموكولة إليهم. فهذا الجيش يحل، في تموقعه، محل الجيوش الاستعمارية التي لم يكن توزيعها الجغرافي مبرره الدفاع عن التراب، وإنما الأمن الداخلي. من المؤكد أن هذه القوات تدخلت مرتين على الحدود؛ مرة في إطار عملية إيكوفيون (1958) Ecouvillon، ومرة في «حرب الرمال» التي تَواجَهَ فيها سنة 1963 المغربُ والجزائر. غير أن مشاركة الجيش في عملية إيكوفيون كانت عملية شُرطية، ما دام

الهدف منها هو تصفية فلول جيش التحرير في المناطق الجنوبية. وأخيرا، ينبغي أن نفهم، في ظل هذا التقليد، استعمال الجيش بقيادة الجنرال أوفقير، وزير الداخلية، في القمع الدموي لفتن الدار البيضاء سنة 1965. في هذه المرحلة، كانت مؤسسة الجيش في مركز الحياة السياسية في البلاد؛ وإلى جانب أوفقير، كان الرجل الآخر القوي هو الجنرال المدبوح، الذي أخذ وِجْهة دار المُلك العسكرية في 1967، بعد أن كان عاملا ووزيرا. أما أوفقير فسنجده على رأس الشرطة بعد أن أُقصي حزبُ «الاستقلال» من السلطة (وكذلك جناحه اليساري الذي حكم بين 1958 و1960). بعد هذا عُهد إليه سنة 1964 بوزارة الداخلية التي شغلها حتى صيف 1971(24).

تتجلى مراقبة الشرطة والإدارة الترابية والجيش، باعتبارها كلها أجهزة لضمان أمن البلاد، في إسناد وزارة الداخلية دائما إلى رجال مقرّبين من القصر. كما كانت وزارة الدفاع، فيما عدا استثناءا واحدا، وقفا على ولي العهد، وعلى الملك نفسه فيما بعد. غير أن الاستفراد بأداة القهر لا يكفي وحده لتفسير قيام النظام وديمومته. فهذا يفسِّر، بالأحرى، بتضييق مجال العمل السياسي، وذلك بإضعاف الأحزاب وسن اختيارات اقتصادية لصالح المحظوظين؛ وفي آخر المطاف، بالمرجعيات الثقافية التي تمهد لقبول الواقع الجديد. لنتتبع أوّلاً بناء هذا الواقع، وسنتساءل فيما بعد عن المرجعيات الثقافية التي أتاحت نجاحه.

منذ الاستقلال تم استغلال حالات الاختلاف، ومنها الفروق بين المجموعات اللغوية-الثقافية، للحد من تأثير حزب «الاستقلال». وبهذا أسندتْ بعضُ الوظائف الرئيسية إلى قدماء ثانوية أزرو(25). كما نشطت نزعات أخرى. فقد حرك حسن الوزاني، داخل النخب الحضرية، حزبا صغيرا معاديا لحزب «الاستقلال». وأخيرا، طفت الانقسامات بسرعة على سطح الحزب الوطني الكبير نفسه. وهكذا واجه في الحزب حداثيون شبان تكوّنوا بمدارس الاستعمار، من يكبرونهم من الموجّهين المنحدرين من أسر حضرية عريقة ممن تكونوا في أغلبيتهم بمراكز العلم الإسلامية. ومن هؤلاء الحداثيين النُّخَبُ الأمازيغية التي تلقّتْ تكوينها بثانوية أزرو؛ هؤلاء إما انضموا إلى القصر أو أبانوا عن تعاطف تجاه الجناح اليساري للحزب. ولم يتأخر هذا الجناح في التصدي للموجهين المحافظين، وخصوصا بصدد الإصلاح الزراعي والتأكيد على حُرْمَة الملكية الخاصة. وانضم «الاتحاد المغربي للشغل» بكل قوة إلى برنامج الجناح اليساري لحزب «الاستقلال» الذي شكّل حكومة عبد الله إبراهيم في دجنبر 1958، بحيث كان التوتر قد أدى إلى انشقاق حزب «الاستقلال» في يناير 1958. وشكل الشبان الجذريون حزبا مستقلا هو «الاتحاد الوطني للقوات الشعبية» بعد ثمانية شهور من الانشقاق(26).

حين تم الاستغناء عن حكومة «الاتحاد الوطني للقوات الشعبية» التي كان يرأسها عبد الله إبراهيم، وعوضت بحكومة جديدة ترأسها العاهل نفسه، ضمت أغلبية من الوزراء المسمّون «مستقلين»، في هذا الوقت اتخذ المجال السياسي المغربي السمات التي لن تنفصل عنه حتى أواخر السبعينيات، وإن حصل الانفصال يكون جزئيا وفي ميادين متواضعة. وهذه السمات هي: حركة وطنية مُسِنَّة أنهكتها الانقسامات وأضعفها انتقالها إلى السلطة؛ وأحزاب كثيرة تتنافس فيما بينها (حزب «الاستقلال»، حزب «الشورى والاستقلال»، «الحركة الشعبية» (المعترف بها في فبراير 1959 رغم أنها تأسست في 1957)، وأحزاب أخرى تم تأسيسها فيما بعد)؛ ونقابة قديمة وقوية هي «الاتحاد المغربي للشغل»، غير أنه أضحت تنافسها نقابة «الاتحاد العام للشغالين» التي خلقها حزب «الاستقلال» بعد الانشقاق؛ وتآمرات مثل تلك التي تم «اكتشافها» سنة 1959 ضد ولي العهد، فتم تبرير استعمال القوة للردع السياسي، وتزايد هذا الاستعمال بسبب الإضرابات والحركات الاجتماعية؛ وكان هذا حال إضرابات 1960 مثلا، التي دفعت السلطة إلى ضرب اليسار وإقصائه من المشاركة السياسية.

في مركز هذا العالم الذي قسمته المصالح، إضافة إلى عمل أجهزة النظام بالخصوص، استعاد الملك السلط الجوهرية وأقام أسلوبا توزيريا للحكم. ودفعت إعادة البنينة الجذرية هاته عددا من المناضلين السياسيين والنقابيين نحو التعاون مع المَلَكية باعتبارها سيدة الموقف السياسي ومالكة مفاتيح النجاح الاجتماعي. إنه نظام تكون واكتمل بتولي الملك الحسن الثاني زمام الأمر عقب وفاة محمد الخامس في فبراير 1961.

ينبغي أن نفهم الاختيارات الاقتصادية الحاسمة التي تم اتخاذها داخل هذا السياق، وخصوصا الاختيارات التي كانت في صالح ملاكي الأراضي الكبار. يُلِحُّ التصميم الخماسي 1960-1964 على التصنيع والإصلاح الزراعي، وهما الأولويتان اللتان كانت دافعت عنهما حكومة اليسار المعزولة، واللتان تم تسجيلهما تحت تأثير عبد الرحيم بوعبيد الذي كان وزير الاقتصاد آنذاك. إلا أنه سرعان ما تم التخلي عن التصنيع بالصيغة المنصوص عليها آنذاك، ولم يُحتفظ من الإصلاح الزراعي إلا بتوزيع بعض الأراضي على الفلاحين الفقراء. وقد شجع الفريقُ الحاكم الجديد منذ 1958 على إنشاء «الاتحاد المغربي للفلاحين»، الذي هيمن عليه ملاك كبير، مهندس وقائد سابق في عهد الحماية، وكان أول وزير للفلاحة في المغرب المستقل. كان «الاتحاد المغربي للفلاحين» يدعو، بإيعاز منه، إلى سياسة ترتكز على الضيعة الكبيرة الحجم، وكان يعتقد أن هذا النوع وحده يمكنه أن يستوعب التكنولوجيا الحديثة ويساهم في تكوين الفلاحين. وكان الملاكون الكبار المنضوون تحت هذه النقابة يتدخلون دائما على أعلى مستوى(27). ونجد، إلى جانب ذلك، نقابة أخرى تنضوي تحت «الاتحاد المغربي للشغل»، وتضم 000 70 عضو يناضلون من أجل الإصلاح الزراعي. إلا أنه سرعان ما

تمت تصفية هذه النقابة. ومن هنا فُسح المجال أمام «الاتحاد المغربي للفلاحين» الذي عمل مثل اللوبي القوي حتى أيامنا هاته.

رغم أن النظام لم يتخلَّ أبدا صراحة عن شعار الإصلاح الزراعي، فإنه ما لبث أن أعطاه المعنى الذي كان اتحاد الفلاحين يتبناه، وهو تشجيع الضيعة الكبيرة وإدخال تقنيات حديثة، كما أسلفنا. وفي إطار هذه الروح انطلق برنامج تجهيز مائي ضخم، تُخَصَّصُ بموجبه اعتماداتٌ كبرى لتشجيع الإنتاج الموجه للسوق أو التحويل الصناعي (قصب السكر، والقطن، ...إلخ). وعلى هذا الأساس أُنشئ سنة 1960 «المكتب الوطني للري» الذي أنيطت به مهمة تجهيز خمسة مشاريع جهوية كبرى وتنميتها. وقد كانت هذه السياسة التنموية الجديدة في صالح الأعيان القرويين الذين استعادوا تأثيرهم بعد لحظة غياب، وأنسى تغييرُ التحالفات الدعمَ الذي كان يسديه عدد منهم للحماية الفرنسية. وتكاملت هذه السياسة مع تنظيم الانتخابات المحلية لسنة 1960، وما أفرزته من نتائج. فقد سُجِّلَت عودةٌ قوية للأوساط القروية في إطار تقليدية مجددة(28). في هذا السياق، لم ينجح «الاتحاد المغربي للفلاحين» في استقطاب الملاكين الكبار فحسب، بل تَعَدَّاهُم إلى الفلاحين الصغار. وتمت استعادة القرى، على حساب «حزب الاستقلال»، وذلك بتجديد نشاط شبكات الأنصار وخلق تجمعات سياسية ونقابية جديدة معادية «للاتحاد المغربي للشغل» ولأحزاب المعارضة. وبفضل هذا التنظيم، تمكن الأعيان من تعزيز ممتلكاتهم، وذلك بالحصول على جزء كبير من أراضي المعمِّرين.

كان توقيف الإصلاح الزراعي وإنشاء جماعات قروية، قصد الإدماج المحلي للنظام، حصيلتين أساسيتن حققتهما تلك السياسات. وهنا وجد النظام الجديد حلفا يحدس طموحات الفلاحين الصغار والمتوسطين، خاصة تجاه الأراضي الفلاحية المسترجعة؛ وبذلك لم يوزع إلا 000 185 هكتار من 000 750 هكتار تم استرجاعها ما بين 1959 و1973(29).

يشكل فوز الأعيان في الانتخابات البلدية والجماعية لسنة 1960 نهاية عمل قادته الإدارة. وقد بدأت هذه العملية بإعادة تنظيم الإدارة المحلية، وذلك بتعيين *الشيخ* (على مستوى القبيلة) *والمقدم* (على مستوى القرية أو مجموعة صغيرة من القرى). كما شهدنا إعادة تشكيل غير مباشرة خصت العملية الانتخابية نفسها، حيث شجعت طريقةُ الاقتراع الأحزاب الجديدة المنافسة للأحزاب القديمة والتي تستند إلى الحركة الوطنية («الاستقلال» و«الاتحاد الوطني»، ثم الاتحاد «الاشتراكي للقوات الشعبية»). وبهذا تَشَكَّلَ تحالفٌ يضم أشخاصا تلقوا تكوينا تقليديا (كانوا مبعَدين في الغالب وقت الحماية)، ومن ملاكين كبار كانوا يحتاجون إلى أن يحموا (بواسطة الجهاز الإداري) ممتلكات أُحْرِزَتْ بطريقة غير واضحة

(ضدا على القبائل). وقد اجتهد هؤلاء الأعيان في إعادة تحديد ثقافة وتقليد في وجه دينامية النخب الحضرية، وانضموا إلى شبكة من الأنصار تدمجهم جيدا في الوسط القروي. فهؤلاء الأعيان القرويون (التقليديون الجدد) وكبار الملاكين الجدد والقدماء، سيتقاربون في إطار تحالف شَكَّلَ منذ ذلك الوقت الأساس الاجتماعي للنظام السياسي. وقد سعوا، في الاستفتاء من أجل إقرار دستور 1962، وكذلك في انتخابات 1963 التي تلته، إلى إحراز الأغلبية في برلمان منظم أساسه الوصاية الملكية(30). ورغم كل شيء، فشلت التجربة وتكثف استعمال القوة من جديد. وقد قَوّى الأعيانُ القرويون موقعَهم بفضل تبادل الخدمات والمصالح، في إطار إقامة توازن مع المقاولين الحضريين والأوساط الداعية للإصلاح والتحديث. وتؤكد حيازة أراضي المعمرين والاتجار بالنفوذ في الإدارة العليا ممارسات كان لها حماة أقوياء.

وفي هذه الأجواء، تم اكتشاف تآمر جديد سنة 1963، وضربتْ آلةُ الأمن «الاتحاد الوطني للقوات الشعبية»، وأطاحت المداولات البرلمانية بالحكومة في 1964، وذلك إثر مناقشات حادة حول مصير القطاع الزراعي. وأخيرا، وعقب الفتن التي اندلعت في 1965 وتدخل الجيشُ لإخمادها، أُقيمت حالة الاستثناء التي استمرت إلى غاية 1972.

3. نظامُ الرعاية والأعْيان: النجاح بواسطة العلاقة الشخْصيّة

أنهى حلُّ البرلمان، واللجوء إلى هذا النوع من التدابير القصوى، عشر سنوات من التجربة السياسية الحاسمة في المغرب المستقل (1956-1965). وقد برز بالتدريج نموذج قار نسبيا لممارسة السلطة، ونضجت طوال هذه المرحلة ملامحُ هذا النموذج وتألقت تألق الصور الكلاسيكية. وما زال النظامُ يرتكز على صيغ من هذا النموذج، رغم التغيرات الطارئة منذ 1975 مع المطالبة بالصحراء وانتخاب برلمان جديد بعد ذلك. وتعكس الأوصاف والتأويلات التي قدمها واتيربوري ولوفو بنياتِ وأشكالَ هذه الممارسة. فأبحاثهما تُطلعْنا، بالفعل، على أشكال التدخل والأسس الاجتماعيةَ التي تُبقي على النظام السياسي المغربي. ونظن أن عرض هذين العملين بشكل مفصل أمر مفيد، بحيث سنناقش أطروحاتهما قصد استنباط أسس أخرى لم تستثمرها تأويلاتهما.

لقد كانت دار المُلك تنتعش وتَسْتَردُّ إبّانَ الاستقلال مجْداً هددته السياسات الأمبريالية في القرن التاسع عشر، وأوضاع الحماية في القرن العشرين؛ ومنذ ذلك الوقت الذي كافحت فيه بتعاون مع الحركة الوطنية لكسب الاستقلال وفتح عهد جديد، تولت قيادةَ القوى المدنية والعسكرية وسخرت الحكومات المتوالية في إطار نظام جديد استند على المؤسسة العسكرية ابتداء من 1965.

من ذلك الوقت أصبح الجيش في مركز السلطة. إنه يحافظ على النظام الداخلي بمحاربة الاضطرابات والانتفاضات في المدن والقرى. وبعض قُواده، مثل الجنرال أوفقير، يديرون مصالح سرية ويسيرون الشرطة. أما الأحزاب السياسية والنقابات التي تَشْغَلُ الفضاء السياسي غداة الاستقلال، فقد ضعفت تدريجيا بسبب القمع المرفق بإغراء نُخَبها واستيعابها وطرق انتقائها. وربما كانت هذه إحدى الخصائص البارزة للنظام. ويتوسط مركزُ السلطة العلاقةَ بين الشبكات المدنية والعسكرية توسطا يستفيد من المنافسة بينها، بحيث يحل هذا المركز محل الوسيط الذي لا غنى عنه، ويكون المصدر الوحيد لتوزيع الأرباح والنعم التي تُجزي الخدمة السياسية. في هذا السياق، جرى تحويل الأراضي المسترجعة والمقاولات الهامة إلى شبكات الأعيان بالمدن والقرى. من هذا المنظور، تتضح وظيفة الفساد المنتشر في المقاولات والإدارات والنقابات، وفي كثير من التنظيمات السياسية، ويتضح مغزى التساهل المثير الذي يقابَل به؛ إنه ضروري لنظام مؤسَّس على استقطاب النُّخَب وعلى إبعاد القوات السياسية التي تنادي بالتغيير.

يمثل القائم على مركز السلطة، في ظل هذا الوضع، الصورةَ المركزية في نظام الرعاية هذا، وليس حَكَماً فحسب فوق الأحزاب. وبذلك، فهو يكبح أو يحرم القوى التي تعترض

على النظام بدعوى تضامن الطبقات. وتعتبر هذه القوى تهديدا حقيقيا لشبكات الرعاية. فشكلُ ممارسة السلطة يغذي بعض الانقسامات المحلية، ويبني شبكات موازية ويعضدها، وهي تكتلات متفرعة ترتكز قياداتها على دار المُلك. ولم تستجب اختيارات الفاعلين السياسيين قط لمعايير إيديولوجية، فالاختيارات نفعيةٌ، ويُتَفاوض في شأنها في جو معنوي لا تقوم فيه المُثل إلا بدور ثانوي(31).

ولكي يدوم نظام الرعاية، ينبغي أن يرصد الراعون موارد كافية لتلبية طلب الزبناء (والأنصار) الذين يَرْعَوْنَهُمْ. بين 1956 و1970، تم بيع أراضي المعمرين القديمة، وتمت تنمية الوظيفة العمومية، وتمت مَغْرَبَة المقاولات الصناعية كليا أو جزئيا، وتمت مغربة القطاع الثالث. وهذه كلها تدابير تم القيام بها من أجل الموارد التي تلبي الطلب المشار إليه أعلاه. وقد استُعملت هذه الموارد كليا قبل حالة الاستثناء (1956-1971) وخلالها. ويهدد نفاد الموارد «الإكرامية» دائما هذا الصرح. وفي 1971 و1972، تأتي المحاولتان الانقلابيتان كي تُذَكِّرا بعدم استقراره.

لاشك أن التوازن والتحكيم بين هؤلاء الأنصار (الزبناء) يشكل إحدى دعامات النظام، وربما أهم دعامة حين يتعلق الأمر بوصف السلوك السياسي للأشخاص الذين تواجههم رهانات واقعية واختيارات محفوفة بالمخاطر. غير أن هذا السلوك يحدُث في سياق سوسيولوجي يشجعه. وقد بَيَّنَ ريمي لُوفُو أن الأوساط الاجتماعية التي تدعو إلى إصلاحات بنيوية، وتناضل داخل أحزاب منبثقة عن الحركة الوطنية، تُوضَع منذ البدء في إطار منافسة مع المجموعات التي استفادت من النظام الكولونيالي. كما بيَّنَ أن الحكومة، التي كانت على أبواب الانتخابات والتجربة البرلمانية لسنة 1963، سيتلخص جوهر عملها في إقامة هذه القاعدة من الأعيان القرويين التي يمكن أن يطلق عليها اصطلاحا «جماعةُ الاستقرار». وما يزال هذا التحالف الذي تَوَطَّدَ في أواسط الستينيات صامدا حتى أيامنا هاته رغم التغيرات التي طرأت.

إذا كان الـمَلك يمارس التحكيم، فإن هذا التحكيم يكون بين شبكات الرعاية التي تسيطر على الساحة السياسية، وتلغي بقُوَّتها الاقتصادية وبجبروتها الشرائحَ الشعبيةَ في المدن والفلاحين الفقراء، وكذلك جزءاً من البورجوازية الحضرية المحتمية في الأعمال والمهن الحرة والتعليم والوظيفة العمومية. وإذا كانت الإيديولوجيا تترك المجال للانتهازية والجري وراء المصالح الشخصية، فلأن تحالف دار الملك والأعيان يُوَطِّد هذا الأسلوب من العلاقات (ونظامها) حتى في المؤسسات وفي الحركة السياسية بوجه عام. وهي العلاقات التي تتحكم في الروابط بين النُّخَب المحلية والقروية، حيث تنزع العلاقات الشخصية والعائلية إلى إضعاف أثر مُثل أخرى في تحفيز العمل(32).

إن النظام المغربي الموصوف هنا لا يرجع عدم استقراره فقط إلى استهلاك الموارد المستعمَلة في جلب النخب. إن مصدر استمراره المقرون باستقراره هو إلغاء أو تقليص جذرية الإصلاحات، لأن الإصلاحات تهدد القاعدة الاجتماعية التي وصفناها. ومن هنا المنافع المتروكة للملاكين الكبار، والحفاظ على القطاع التقليدي. ولكن النمو الديموغرافي السريع (3% سنويا) وتنامي الفوارق يرميان بسكان البادية إلى المدن؛ وهذه الهجرة تنمي البطالة وتتسبب في القلق وعدم الاستقرار على المدى الطويل. ولربما تكمن أسباب المحاولتين الانقلابيتين الفاشلتين (1971 و1972) في هذا التناقض المستمر. وتبين الحلول المنشودة، بعد هذين الإنذارين، أن سلوك الموازَنة بين القوى المجتمعية من جهة، واستعمال أجهزة الأمن من جهة أخرى، لم يتغير، وما زال يكوِّن القاعدة الأساسية للنظام. فقد سجل دستور 1972 وانتخابات 1976 انفتاحا على التنظيمات السياسية والنقابية. وهو انفتاح أخلى الساحة للطبقات المتوسطة ولبورجوازية جديدة مبادِرة اتسعت صفوفها بفضل نجاح الزراعة الحديثة(33)، وبفضل انتعاش الاستثمارات بين 1970 و1977. وبدلا من اللجوء المنهجي إلى القمع، الذي استمر حتى 1973، وُضع إجماع جديد في جدول الأعمال مع قضية الصحراء. ومنذ 1975، ساهمت التيارات السياسية المعارِضة المُضعَفة والمقسَّمة في عمليات انتخابية قلل التدخل الإداري والارتشاء من مصداقيتها. وقد أكدت الدورتان التشريعيتان المطبقتان للدستور الجديد أن دار الملك تنفرد بالسلطة التشريعية، وتحتفظ بما هو أساسي في السلط الأخرى، مع قبول المبادرة من برلمان تحت الرقابة. لكن، ورغم استقطاب نخب جديدة بفضل تطور نسبي للاقتصاد، فإن هذا التطور نفسه أفرز طموحات للمجتمع المدني كانت تعارض هذه الممارسة العتيقة للسلطة. كما أن الشباب المتعلم العاطل يضع صعوبات حقيقية أمام النظام. وتشهد اضطرابات 1980و1981 على ذلك. ومعلوم أن هذه الاضطرابات لم تَهُزَّ المدن الكبرى فحسب، بل امتدت إلى المدن المتوسطة والمراكز الصغيرة التي ضخمتها الهجرة القروية. خلال هذه الحركات، سَعَت الأحزاب والنقابات المعارضة للنظام إلى استغلال السخط والاستياء لصالحها. غير أن هذه المحاولات التي هدفت إلى تأطير الشباب، سواء من طرف هذه التنظيمات أو من طرف الإدارة، أفرزت صعوبات لم تكن في الحسبان؛ ولربما تتزايد تلك الصعوبات في المستقبل. ولا يبدو أنه باستطاعة التعاون الجديد القائم بين الطرفين من أجل تجنب «أخطار الأصولية»، أو أخطار أخرى، أن يستجيب لآمال الكُتل الجديدة.

هل يمكن أن نقتصر في تفسير استقطاب النخب واجتذابها على النزعة النفعية لهذه النخب؟ كيف يمكن أن نرصد هذه الموقف، وهذا الرضى، بهذا النوع من ممارسة السلطة حتى عند من يعترضون عليها بالذات (برز هذا الرضى بجلاء منذ الإجماع الحاصل في سنة 1975)؟ ما هي العوامل التي تجعل الصَّغارةَ مقبولة في نظر الفاعلين، صغارة عليهم أن

يخضعوا لها كي يصلوا إلى السلطة أو يغنموا رضى مركزها؟ وهذه الصفارة تُعاش، فضلا عن ذلك، بنوع من الازدواجية، حيث يتذبذب الفاعل بين الخضوع والثورة، بين إجلال النظام وكرهه؛ هذا النظام الذي يُعَدُّ المحرك الفاعل والرمز السائد. يبدو أنه ينبغي البحث عن عوامل أخرى تتعدى نظرية التحكم في الشبكات الزبونية المتنافسة، وفي توزيع المنافع والنعم؛ أي أنه ينبغي التنقيب عن العوامل التي تمنح هذا النموذج من الممارسة السياسية احتماليته ومصداقيته عند الناس. يشير ريمي لوفو إلى تأثير الثقافة في أسلوب العلاقة بين الأعيان، وإلى الخصوصية التي تسبغها على مجموع المؤسسات الوطنية. ويُذَكِّرُ بأهمية العلاقة الشخصية، والكرم والسخاء، والروابط العائلية، والانتماء إلى رابط مثل رابط الطرقية.

على كل حال، ما ينبغي أن نبيِّنَه، أوّلاً، هو نماذج الفعل التي أُعيد تحديدها وأُعيد تسجيلها في الوقت المعاصر. فإعادة إخضاع الحياة السياسية لمنحى جديد للتقليدية (وفي مرحلة تكوينها التي وصفناها سابقا) لها ما يوازيها في الحياة اليومية، حيث نشهد عودة العادات المسماة تقليدية في كل المحافل الاجتماعية، وهي عاداتٌ كانت قد خفَّتْ أو اختفت بمجهودات مُصلحي السنوات الأولى من الاستقلال(35).

هنا، أيضا، لا تصمد نظرية التحكيم المتعالية على النزاعات، وتبدو في التحليل كتصور خاص، وليس كمعطى. وهي، بهذا المعنى، يمكن أن تساهم في انسجام النظام الاجتماعي والسياسي. ولكن ما أن تَحْتَدَّ التناقضات والفوارق، حتى يظهر قصورها، في الأوقات التي تفرض على كل فاعل سياسي أن يحسم بصدد تحركاته وخلفياتها الحاسمة: في الفتن والانقلابات التي هَزَّت النظام منذ أواسط الستينيات. وبالمقابل، فهذا التحكيم الذي تمارسه دار الملك يعني، في العمق، تحديد المصالح الفئوية انطلاقا من موقع القوة؛ وهو بذلك يشخص نموذجا من النماذج التسلطية الحديثة(36).

إذا ثبت ذلك، فلا يمكن أن نستمر في تصنيف هذا التسلط داخل مقولة «السلطة شبه التقليدية» أو داخل «الباتْريمونالية الجديدة»، كما يقترح لينز J. Linz ، تبعاً للهَرْماسي. فخلال ثلاثين سنة من الممارسة، نضج التحريك السلطوي للمصالح الفئوية (بأسلوب سياسي قريب من الخديوية (caudillismo)، واكتسب سمات قارة نسبيا. وقد كانت هذه السنوات الثلاثون كذلك مرحلة حاسمة امتدت فيها دارُ الملك إلى أهم قطاعات الإنتاج. ولا غرابة في ذلك، فدورها التحكيمي يقوم على إعداد الموارد الاستراتيجية قصد توزيعها سياسيا، ويقوم على رسم حدود تقف عندها قوة بورجوازية غير مستقرة بسبب نظام الإكراميات والنِّعم. وإذا كان الأمر كذلك، فإن تحالف العرش وطبقة الفلاحين قد دخل عهدا جديدا. كما أن عدم حصانة ثروات البورجوازية، ووضع التبعية الذي تتواجد فيه إزاء المركز الموزِّع، يفسحان المجال أمام سياسة للأعيان تَسِمُ القرى والمدن على السواء (37).

لِنَتْرُكْ جانبا تكوين الأعيان في القطاعات التجارية والصناعية ـ تلك الطبقة التي تكاثفت وظهرت فاعليتها إزاء ثقل أعيان البوادي - ولنختم هذا الفصل بمقاربة للأعيان القرويين. فهؤلاء، في الحقيقة، هم الذين ارتكز عليهم استقرار النظام وما زال. ومن أجل هذا، سنحاول رسم صورة لهؤلاء الأعيان القرويين. وبالطبع، لن تمثل سمات هذا البورتريه شخصيات معينة من الأعيان، غير أننا نراهن على أن هذا البورتريه الذي نقدمه قد يشبههم جميعا. وفي نفس الوقت، تتيح لنا هذه الصورة التقدم نحو تحديد الخطاطات الثقافية التي تشكل ممارسة السلطة.

يتميز الأعيانُ القرويون عن مقاولي الفلاحة الجدد، رغم أن منهم من ينتمي إلى الشريحتين معا. الأوَّلونَ آتونَ من القرى، أما الآخرون فيستثمرون في قطاعات تجارية وصناعية ترتبط بالنشاط الفلاحي. والأعيان ينحدرون غالبا من أسَرٍ مارستْ السلطة المحلية أو الجهوية تحت الحماية، أو تواطأت مع الحماية بغرض نفوذ مادي أو معنوي أو غيره على سكان البوادي. وأحيانا ترجع رفعة هذه الأسر إلى المجتمع والدولة في ظروف اجتماعية وسياسية كانت سائدة قبل دخول الاستعمار. وأحيانا أخرى يتعلق الأمر بـ«أعيان جدد» أَنتجتهم حركية الزمن الكولونيالي، أو أنتجتهم تلك المرحلة الحاسمة التي شهدت نهاية الاستعمار وتوطيد الدولة بعد الفترة الاستعمارية.

يعيش الأعيان القرويون على أراضيهم، ويملك كبارهم إقامة حضرية. وإذا غابوا عن القرية أو القبيلة، حافظوا على روابط قوية معها. وهم جزء لا يتجزأ من الحياة السياسية المحلية، ومنذ الستينيات كانت كل الحملات الانتخابية إقطاعا لهم. وأولئك الذين لا ينجحون في ولوج المجالس الجماعية أو الإقليمية يستثمرون المناصب الإدارية المحلية (الشيخ، والمقدم، وممثلي الجماعات، والقضاة العرفيين، والوسطاء بين السلطات والجماهير). كما يَشْغَلُ الأعيانُ فروعَ كل الأحزاب السياسية ومكاتبها الإقليمية والمحلية. فعلى هذا المستوى، نجد الأعيان في كل مكان.

والأعيان ملاكون كبار نادرا ما يشتغلون بأيديهم. إنهم يُمَكِّنون أعمال الأرض ويَتَبَنَّوْنَ التقنيات الحديثة حين تكون مقبولة بشكل واسع من قِبَل الجميع. أما تدبيرهم فقد يكون من النوع الرأسمالي، وقد لا يكون كذلك. وحين يكون تدبيرهم رأسماليا على مستوى الضيعة، فإنه يفقد هذا الطابع عند استعمال الفوائد. وتُدار الضيعة، في الحالة الثانية، باعتبارها وحدة عائلية يشتغل بها جميع المنتمين للدار. وفي الحالة الأولى، نجد ما تنتجه العقلانية الرأسمالية من خلال سيرورة حديثة ومحسوبة، يُنفَق على الأقرباء والحلفاء والأصحاب في إطار كرم شبه إجباري، وفي إطار ممارسات الجود والرد على الجود. وفي الحالتين معا، يعرف

الأعيـان أنهم يجازفـون بفقدان هذه الخـصلة لو غيـروا سلوكهم. والتـجديد التقـني لا يشغل بالَهُمْ، إلا إذا أثبت جـدارتَه وأضحى مـصـدرا للنفوذ والمجـد. أما التـجـديد الاجتـماعي فـهم يعرفـون أنه ينبغي التـعامل معـه بحذر شديد. فـعلى الأعيان أن يتـضامنوا، بوجـه أو بآخر، مع «الأقـرباء» و«الجيـران» والمعارف الـذين ينتفـعون جـمـيعـهم من الصلة. في هذا النظام، حـتى العمال المأجورون ليسوا كذلك إلا بمعروف الأعيان!! والأجـر لا يسعف في الخروج من نظام يفرض قيده على الأعـيان وعلى أولئك الذين يتولى الأعيان قُوتَهُمْ، في سياق يُتذرَّع فيه دائما بالصلات «القـديمة». فالأعـيان لا يمكنهم أن يغيروا بصورة مـباغتـة علاقات تُكَيِّفُ نفوذَهم وتأثيرهـم.

على هذا المستوى، يمكن أن نلاحظ الآثار المتفاعلة لإيكولوجية وإيديولوجية عمليتين. فلا يمكن لأحدهم أن يكون من الأعيان إن هو لم يتخـلص من العمل اليدوي كي يتفرغ لهذه الروابط المجـتـمعـية ولتبعاتهـا السياسـية. وهذا يوجب إنفـاقا كبـيرا: في الطاقـة، وفي الضيـافة والوفادة، والهـبات السخيـة الموزَّعة على المحيطين بالأعيـان. وهذه الموارد التي يتم استهـلاكها هنا لا تأتي كلها من الأرض. ولذلك، فإن الأعيان يستجلبـون مداخيل إضافية من الخارج (من الدولة في هذه الحالة)، وهي مداخيل مالية تُعَوِّضُ، عند الاقتـضاء، عجزَ فلاحة غالبا ما تكون مردوديتـها غير ثابتـة بسبب المناخ، والتركيـبة التكنولوجية، والأسس الاجـتماعيـة للعمل التي تطبعها ظاهرة نفوذ الأعيان.

في الأماكن التي ما زال فـيها تأثير المدنيـة والصناعة ضعيفـا، يمكن أن نرى بوضوح ما يمكن أن نسميـه نزعةَ التدرج لدى الأعيـان. فمثلا، غالبـا ما يَستسلم هؤلاء لرغبـة السكن في ڤيـلا. ففي واد بالأطلس الكبير بنـواحي مراكش جهـة شمـال حوض أسني، نجـد أحد كبـار الأعيان (وهو من أسرة الشـيوخ القدامى أسياد الجنوب إبان الحماية، وبـرلماني سابق) يملك بيتا على الطراز المحلي، فيه كل وسـائل الراحة، ولكنه مبني على هيئة القـصبة، مع العلم أن الرجل يملك ڤيلا حديثة بمراكش. ونجده يَسْخَـرُ من الأغنياء الجُدد القادمين من المدن والذين يُشَيِّدون مسـاكن على الطراز الأوروبي. وغير بعـيد من هذا المكان، في واد النفيس، ليس الرجل القوي سوى «الصديق» القديم لعائلة الكَندافي. فقـد تزوج إحدى بنات السيد الشهير، وورث بذلك جزءا من ثروته. ونجده يُبدي حماسا جليا إزاء امتلاك مسكن على الطراز القديم، مع أنه يمتلك ڤيـلا في الأحـياء الراقـية بمراكش. وهذا السلوك نفـسه مـوجود في أطراف أخـرى من بوادي المغرب. فـفي إنَّاوْنْ قرب تازة، وفـي تاونات، نرى أبناء الأسر المخـزنية القـديمة أو المنتسـبة إلى الزوايا يعـملون على تحديث العـمل الفلاحي، ويحـتفظـون بـ«الخَماميسْ» وبـ «الأصـحاب»، مثلمـا يحتـفظون بمساكن الأسـلاف. وهذا ما لا يغيـب في حوض واد اعريـش قرب سَطات قلب الشاوية، حيـث نجد أعيـانا قدماء وجُـدُدًا. وقد حصل أحد الأعـيان الجدد بهـذه المنطقة

(بفضل تكوين علمي وزواج ميمون) على ثروة أرضية كبيرة يستثمرها إخوانه، ويشتغل بها عمال من القرية. أما هو فيتفرغ لأعمال الجماعة القروية حيث انتُخب بفضل دعم أسرة أصهاره التي كانت تمثل السلطة المحلية إبان الحماية، وما زالت هيمنتها قائمة على مجموعة من القرى المجاورة لها. ويتمثل الطابعُ المميِّز لهؤلاء الأعيان القدماء في مسكن فاخر وطبيخ مهذب وجيش من الخدم. وتتم زراعة الأرض بواسطة الجرار، والحصاد تنجزه الآلاتُ، أما الرعاة (السُّرَّاحَة) فَيَرْعَوْنَ الماشيةَ طبقا للعقد التقليدي، ويقوم «العمال» الذين يُحسَب أجرهم بجزء من المحصول (الخُمس) بكل أنواع الأشغال، بما في ذلك الأشغال المنزلية.

يَنْفُرُ الأعيانُ من التجديد. غير أنه ينبغي أن نحترز من هذا الموقف. إنهم يشعرون بأن الجماعة، وحتى المخلصين لهم، يلاحظون ما يفعلون، بل قد يراقبونهم. في السهوب الجافة للمغرب بين المحيط والأطلس الكبير (سهول الحوز والسراغنة وتادلة)، أُجْبِرَ الجفافُ الممتد بين 1975 و1985 الفلاحين على حفر آبار للانتعاش بالزراعة المسقية. ومنذ بضع سنوات اكتفوا بتعليف الحيوانات، وزرعوا الأعلاف، وأصبحوا ينتجون الحليب ويبيعونه. وقد تردد الأعيان بخصوص هذا السلوك المجدِّد الذي يتمثل في بيع الحليب. ولم يكونوا يريدون أن يسيروا في هذه الطريق بمفردهم. وما أن قُبلت هذه الممارسة محليا حتى تبناها الأعيان بسرعة فائقة. غير أن الأعيان يصطدمون دائما بالعادات القديمة: فماشية الجيران كانت تجتاح دائما الأراضي المسقية. وقد قامت نزاعات كثيرة من جراء ذلك، إلا أنه لم يجرؤ أحد على نصب الحواجز. وطبعا، كانت فكرة التسييج بالخيوط الحديدية حاضرة عند الجميع، ولكن تسييج المساحات المسقية قد يُحْدِثُ نزاعات، فضلا عن إثارة النقد والسخرية. وقد أمسك الأعيان عن ذلك لمدة طويلة. فأينما اتجهتَ في المغرب القروي، وباستثناء الوحدات والمقاولات الفلاحية الرأسمالية، يعطي تدرجُ الأعيان للتغيير طابعا بطيئا. وهذا هو ثمن تجذرهم السوسيوسياسي. وهذا التريث يتجلى في مجالات التراتب العائلي، والطقوس الاجتماعية، والإنتاج، وفي المسكن والمأكل والملبس؛ وتشبث الأعيان لزمن طويل بالزي المحلي شيء معروف.

يحترم الأعيان التقاليد التقنية، كما أن تقواهم وورعهم ظاهر في كل الشعائر. فهم يتعهدون المساجد في القرى، ويسهرون على راحة «الطَّالْبْ» (الإمام ومعلم القرآن)، ولا يترددون في بناء مكان لائق للعبادة بالقرية التي لا تتوفر عليه. ومراعاتهم لتعاليم الإسلام تطمح إلى أن تكون غير مَعيبة، ولا يضاهيها في ذلك إلا ارتباطهم بالشعائر الكبرى التي تقام للأولياء. فمنذ أواسط الستينيات، شَكلتْ عودةُ المراسيم السنوية الكبرى التي يُحتفَل بها حول أضرحة الأولياء الكبار في البلاد، مشهدا (بالمعنى المسرحي كذلك) ينشط فيه الأعيان ويَتَأَقَّوْنَ فيه الدعم العلني من السلطات الرسمية.

ولكن، رغم كل هذه السمات التي تطبع حياتهم، وإن بدرجات متفاوتة، فالأعيان لا يتصرفون بصفتهم شريحة موحَدة الأهداف على الصعيد الوطني إلا نادرا، وأقل من ذلك بصفتهم طبقة. ففعلهم الجماعي يُعَبِّئُ نواة محلية أو جهوية، ولا يتجاوز هذه الحدود. وقد تعبئ الدولةُ ثقلهم السياسي على المستوى الوطني وتُعوِّدهم على نوع معين من العلاقة. فمثلا في القرن التاسع عشر، قبل التدخل الاستعماري، نجد موقفا هو مزيج من التواطؤ والتباعد. فقد كانوا يريدون اجتذاب أفْضال المُلْك ونعَمه مع حماية سلطهم وامتيازاتهم ضد جهود المركز السياسي وطموحاته. أما هذا المركز فكان يركن عند الحاجة إلى اندماج محلي ملتبس وغير قار(38). أما اليوم، فقد توطدت ثروة الأعيان الأرضية وتقوّتْ. وحصل ذلك في ظل الحماية الفرنسية، وبفضل السياسات التي انتُهجت بعد الاستقلال. غير أن هذا التوطيد الحديث مازال في حاجة إلى دعم الإدارة. ومن هنا حساسية الأعيان إزاء ضغوط السلطة السياسية. فهذه الأخيرة تضمن استقرار رصيدهم الاقتصادي.

وبعيدا عن هذا النوع من العلاقة مع المركز السياسي، والعلاقات النمطية التي ينسجونها مع الفلاحين، فإن الأعيان لا يتصرفون كطبقة في مجموع الرقعة السياسية الوطنية. ولا يمكن أن ننخرط هنا في أطروحة دافيد سيدون D. Seddon. (39). فالأعيان يؤيدون الملَكية، ولكن إذا كانت تُنعشُهُم وتَحثُّهم من خلال نظام للإكراميات على سلوكات تكون في مصلحتهم. ونجد أعيانا في مختلف الأحزاب السياسية، وما يتحكم في اختياراتهم السياسية هو «العصبية» المحلية والمنفعة العاجلة. وتَحَرُّكُهم نفعي، وليس له طابع نسقي. واندماجهم الاجتماعي محصور بالمكان، وثقافاتهم الشفوية العربية أو الأمازيغية (العادية أو العالمة)، تضعهم إما خارج الإيديولوجيات التي ينتجها المثقفون المتمدرسون، أو دونها. وفضلا عن ذلك، فهذه الإيديولوجيات المنسوجة على خيوط الدولة/الأمة، أو القومية، قد لا تنافس استيلاء النزعة المحلية على التصرفات التي تبقى محكومة بالأهداف الدنيوية الخاصة بالوسط، وبتعاليم الديانة الإسلامية، وهي التصوير الوحيد للكون الذي يطمئن إليه السواد الأعظم. وبهذه الأسباب كلها، فالأعيان يتعلقون بالوضع الراهن. فقد يؤيدون جهاز الدولة القائم، أو يغضبون منه إذا لم يَسْتَجبْ لمصالحهم، ولكنهم لا يُنَظِّمون حركةً جماعية إلا إذا مُسَّ نمطُ عيشهم أو تقاليدهم. ومـمَّا يَمُسُّهم تلك النزعات الإصلاحية التي قد يعتبرونها مزعجة، كما حصل في بداية الاستقلال أو عند الهجوم الاستعماري، كما تشهد على ذلك المعارك التي خاضوها ضد الزحف الفرنسي في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين(40).

إن الأعيان، بصفتهم قاعدة للاستقرار، يسيطرون على البوادي. ولكن، لا يمكن أن نتوقف عند هذه المعاينة الأولى. فنظام الأعيان ومنظومتهم الثقافية العملية انتشرت في كل مناحي الحياة تقريبا، ومن هنا أهمية صورة الأعيان في العرض الذي نقدمه. إن نموذجهم

الثقافي العملي (أي قدرته الإجرائية) أصبح سبيلا للنجاح في الإدارة وفي القطاعات الأخرى، بما فيها الأحزاب السياسية (الأغلبية والمعارضة)، وفي النقابات وعالم الأعمال، بل وفي الأوساط الجامعية.

وبتسجيل السمة النفعية لتحركات الأعيان وابتداعها من الإيديولوجيات الموضوعة من طرف المتمدرسين، والتي تستمد مرجعيتها سواء من النزعة الإنسانوية العصرية الأوروبية، أو من تنظيرات عصرية للإسلام، فإننا لا نزعم أن حياة الأعيان خالية من الفكر والطموح إلى تنظيم الحياة بمقتضى مثل عليا. ولفهم ثقافة الأعيان، لا بد من الخروج من الثقافة بمفهومها الضيق، الذي يحصرها في الرصيد المتداول بين المثقفين والمتمدرسين ومن سار على سننهم، إلى مفهوم أدق وأوسع يشمل المُثُل والأفكار اليومية الملتصقة بالعمل اليومي وتبريره في إطار الفعل والفاعلين. فالإسلام، كما نعلم، يقدم للمؤمنين تصورات حول المجتمع المثالي وبنيته الاقتصادية والسياسية. وهي تصورات يجب أن تُجليَها الحياةُ اليومية للمسلم والمسلمة؛ وينبغي أن تبرهن دائما، عبر نوع من المفارقة، على سموها. ولهذا، فليس نسق الأفكار والتصورات المنسجمة والمنبسطة في سياق سردي نفسي هو ما يشغل مركز الحياة الإيديولوجية عند الناس (بمن فيهم المثقفين)، بل السلوكات الملموسة التي يُبرزها الشخصُ علامةً على الانتماء إلى هوية لا يستحضر بالضرورة أسسها الفلسفية الكاملة. وبالنسبة للأعيان، فهويتهم الأولى هي الإسلام؛ ويأتي في المقام الأول، في إطار هذه الهوية، صلاة الجماعة والصوم، وضرورة التعفف الجنسي الذي يترجَم برسم مسافة إزاء النساء(41)، والزكاةُ التي تلتبس بقيم السخاء والكرم الاجتماعية، وأخيرا احترام الأسلاف والتقاليد. كل هذا يتوَّج، إذا أمكن، بالحج؛ ويكتمل بالتحصن ضد الشرك الذي يتسرب، حسب بعضهم، إلى العادات وبعض الشعائر الجماعية. وواضح أن هذا الذي يسمى اليوم بالتقليد والسنة هو في الحقيقة تركيب جديد للتقليد. فمنذ السبعينيات يتبنى الأعيان النظرية التي تزعم أن في زيارة الأولياء نوعا من الشرك؛ ولكن معظمهم لا يتخلى عنها!! وعلى كل حال، هذا تعريف جديد للسنة والتقليد يقاس به التجديدُ، وتقاس به البدع. والبدعة هي طبعا كل ما يهدد هذا التقليد، وإذا سكن التجديدُ كل شيء، بما فيه هذا التحديد نفسه، أجهد الأعيانُ أنفسهم في تقنيعه وطليه بألوان تخفي ملامحه، فتتولد عن هذا الموقف حالةٌ تحوِّل كل تجديد فرض نفسه إلى تقليد تزاوَل به الرقابة على كل تجديد. والأمثلة على ذلك كثيرة. من ذلك كثير من المراسيم والاحتفاليات الرسمية الحديثة العهد، والتي أضحت تقليدا جليلا. ومن ذلك أيضا، الخطوبة وبعض الأشكال الجديدة من العلاقات السابقة للزواج التي تتم بعيدا عن أعين الآباء في المدن الجامعية أو في الخارج، إضافة إلى اللباس الأوربي وإطالة الشعر اللذين دخلا في الخمسينيات واندَسّا تحت الجلابة والطربوش تباعا.

على الأعيان والأعيان المبتدئين أن يُبرزوا علامات الانتماء التي تتجسد، عند غالبيتهم، في أركان الإسلام الخمسة، وفي طقوس أخرى. وتلجأ أقلية منهم إلى النسب الشريف أو الانتساب للأولياء. وهناك علامات أخرى مهمة كذلك تفرضها السيرة النبوية أو الأخلاق الاجتماعية التي تستلهم هذه السيرة بنوع من الحرية. ومن ذلك الاحترام الواجب إزاء الشيخ والزعيم والأب والرجال والنساء المتقدمين في السن. ويُظهر الأعيان المبتدئون خضوعهم لكل هؤلاء، ويكونون «في خدمتهم» ؛ هذا، إذا كانوا يأملون السموَّ يوما ما إلى مرتبة من المراتب التي يُخْدَمُون فيها بدورهم. ومفهوم الخدمة هذا هو الذي يخصب الحياة اليومية، ويقيم حركة مستمرة بين السياسي والديني. إن الاحترام الواجب إزاء الأسلاف، والاحترام والولاء الدائم المبذول للشيوخ، يحيلنا على الموقف إزاء الأولياء ورجال الله عموما، الذين يتوجب على الأعيان رعايتهم وإجلالهم. والأعيان الذين ينجحون في هذا كله هم أولئك الذين يثبتون قدرتهم على تمثل هذه القيم وتمثيلها من جهة، وعلى اجتذاب الخيرات والخدمات من المؤسسات الرسمية والإدارة من جهة أخرى. هذه الإدارة التي يبدو ظاهريا أنه مفروض عليها أن تعمل وفق مبادئ القانون البيروقراطي، ولكنها تشتغل في الحقيقة مثل شبكة من الأعيان. ولا توجد إيديولوجية قادرة على تحريك الأعيان غير الإسلام ، كما يفهمونه ويطبقونه، مقرونا بضرورة الامتثال. ولا يبدو الإسلام غريبا وسط أفكار وسلوكات متعارضة يُبديها الفاعلون موقنين بانسجامها.

بوصولنا إلى هذه النقطة، يمكن أن ندقق أكثر المظهر العام لنظام الدولة المغربية، ونتقدم في رسم أسسها. إن الأعيان هم الزعماء الطبيعيون، في إطار نموذج للسلطة يفرض نفسه ويقوم بالوساطة مع الممثل الأسمى الذي يقود الأمة. ويمتلك هذا الأخير، خلافا للأعيان، كل الوسائل: القهرية والرمزية في الآن نفسه. وله سمات من القداسة، وينتمي إلى سلالة لدنية لا تشاركه فيها إلا أقلية من الأعيان. وكل الذين يتحلقون حول هذه الصورة المركزية، من دار مُلك ومستشارين وحكومة وأحزاب ونقابات وشعب، ليسوا إلا «تلاميذه». وهو «الشيخ» و«الزعيم» و«السيد»(42). وولوج عالم الأعيان معناه التقرب من هذه الصورة المركزية ونيْل رضاها. ويحظى الأعيان الـمُهِمُّون بالوصول المباشر إلى شخص الشيخ الذي يشع نورُه. والذين يحققون هذه الخطوة يصبحون جزءا من دائرة المريدين، ويقلدون أنفسهم وظيفة (مشودة جهارا)، وهي تأويلُ فكره وتفسيرُه. والحكومة تطبق التعليمات، والبرلمان يسجل القرارات الناضجة في إطار دائرة محصورة من الأوفياء. فكلهم «خدام». ولكي يصير الشخص «خديما»، وهو شَرَفٌ يُحْسَدُ عليه، لا بد له من مخالطة طويلة ومن خضوع تُجْليه سلوكات التواضع والصَّغارة في حضرة الشيخ. ويتجسد إبراز هذه الآلية الحيوية، التي تقع في مركز ممارسة هذا النوع من السلطة، في مَسْرَحَة الخضوع والصَّغارة بتقبيل اليد الذي على

الأعيان أن يقوموا به في كل المناسبات الخاصة(43). ويتم تضخيم هذا المشهد وترسيخه بإيصاله إلى البيوت عبر وسائل الاتصال. فممارسة السلطة، بصفتها طاقة حية، تتخذ هنا شكلا واضحا للخضوع المطلق المقبول.

ولا يمكن أن نفسر هذا الشكل الخاص من الإمارة والخضوع من خلال الإكراه البدني. فالإمارة والخضوع يُعاشان في إطار ازدواجية تتحقق سواء على مستوى اليومي في الحوارات، أو على مستوى الانقلابات ومحاولات الاغتيال. فالشيخ هو بالفعل من يراد إقصاؤه، وعلى الشيخ أن يتخلص بدوره من المريدين القادرين على الحلول محله. ومن هنا الإبعاد المطرد للخدام الذين تعدت حظوظهم في النجاح الحدود المألوفة. إن هذه الازدواجية، باعتبارها تذبذبا شبه لاشعوري بين الخضوع والثورة، تكشف عن عمل خطاطة ثقافية قوية.

يمكن أن نصف هذه الخطاطة، التي حاولنا مقاربتها، من خلال ممارسات السلطة وتسيير المجتمع قبل نظام الحماية، وهو نظام تمخضت عنه تغييرات جذرية. وسنقف على ذلك في الفصل المقبل ؛ ذلك أنه ينبغي أن نرصد بدقة الصغارة والخضوع والخدمة وتبادل الهبات والعطايا، وهي كلها تقنيات تسم القرن التاسع عشر بالمغرب. إنها تقنيات عملية وخطابية تُبسَط في دار الملك وبواسطتها، على اعتبار أن دار الملك مركز مثالي، ثم تنتشر بعد ذلك في مجموع هوامش هذا المركز. وإذا كان الأدب الصوفي قد عرف هذه التقنيات وقدَّسها، فإننا سنشهد لها عودة قوية في ظل الهيمنة الاستعمارية في إطار النظام السياسي الجديد، وذلك بعد ترميمها وإعادة تركيبها في سياق جديد.

هوامش الفصل الأول

1) لا نعني بلفظ العلويين هنا شيعة علي، ابن عم الرسول وصهره. ما يحيل عليه هذا اللفظ هنا هو اتخاذ موقف لصالح حكم الدولة العلوية بالمغرب. والتصريحات التي تقول إن الملك عبارة عن رمز لإجماع يسمو على كل الانتماءات والنزاعات، عديدة في الصحافة الملكية. انظر أحمد العلوي مثلا، جريدة «الصباح» (Le Matin)، فاتح يونيو 1977. يقول: « بالنسبة لنا، نحن المستقلين، يُعتبر الملكُ رمزا لهوية الأمة ولأسبقية السلطة الملكية؛ إنها هوية الشعب، لأنه مهما تكن الأغلبيات السياسية المتعاقبة، فإن الملك سيبقى دائما ممثل الإجماع الوطني». وعن الحق والإرادة، انظر هيغل (1821)، ص. ص. 67-77.

2) ليس من أهداف هذا الكتاب أن يناقش – من منظور الشرع الإسلامي في مختلف تأويلاته – صحة صيغة البيعة التي يدافع عنها المَلَكيون المغاربة. ومن جانب آخر، فنحن نعرف أن صيغة البيعة المستند إليها جاءت من ممارسة ظهرت منذ وقت مبكر في الإسلام السني، وتقوم على الاعتراف بمن يعرف استعمال مؤهلاته، وخصوصا القوة المادية. انظر، بصدد هذه النقطة، متهده (1980)، ص. ص. 50-51 . وانظر، بصدد مغرب القرن العشرين، عبد الله العروي (1977)، ص. ص. 74-75 و77-78 .

3) أسست أول دولة إسلامية مستقلة على أرض موريطانيا الطنجية القديمة على يد منحدر من الرسول (إدريس الأول) سنة 788م (122هـ). أما الصلة الوثيقة بين الأمة والنسب الشريف فتدافع عنها خصوصا جريدة «صباح الصحراء والمغرب» ("Le Matin du Sahara et du Maghreb") منذ أواسط السبعينيات. انظر مثلا عدد 3 مارس 1991، وعدد 3 مارس 1991. ويتردد مفهوم الرباط بين الملك والشعب باستمرار في الجريدة نفسها. انظر، مثلا، عدد 23 يوليوز 1991 (الافتتاحية). ويمكن الرجوع، بصدد البيعة والشرعية والعلاقات بين هذين المفهومين والتحديث، إلى فيدل وآخرين (1986).

4) توفي السلطان مولاي الحسن الأول سنة 1894، وكان آخر من حافظ على السيادة المغربية بفضل سياسته النشيطة وحملاته المتواصلة. انظر بوطالب وآخرين (1967)؛ وغيرتز (1986)، ص.ص. 134-142؛ وهاريس (1921). أما بخصوص الصراعات التي طبعت هذه المرحلة، فبالإمكان الرجوع إلى بورك III (1976)، وخصوصا الفصول الرابع والسابع والثامن. وانظر عبد الله العروي (1977) بخصوص اختفاء المجد الشريف وظهور حركات المقاومة المستقلة، ص.ص. 384-385 و407. وانظر روس دان (1976)؛ وعبد الله حمودي (1981). وبصدد حرب الريف، انظر جاك بيرك (1962)؛ وجرمان عياش (1979). وانظر، بصدد السلطة الروحية الشريفة وسلطة محمد بن عبد الكريم الخطابي، بيدويل (1973)، ص. 67؛ وأندري جوليان (1952)؛ ولوتورنو (1962).

5) انظر هالستيد (1964)؛ وعبد الله العروي (1977)، ص. 334، والفصل التاسع؛ وبورك III(1976)، الفصلين السادس والسابع. وانظر غيرتز (1968)، ص. 75؛ وبيرك (1961)، ص ص. 79، 227-230؛ وبيدويل (1973)، ص ص. 54، 57، 69؛ والهرماسي (1975)، ص. 111.

6) أوسعيد (1984)، ص ص. 47 و52–53. وانظر، بصدد الدور الذي لعبه الوطنيون في إحياء الملكية بوصفها رمزا يقود الأمة، غيرتز (1968)، ص. 75.

7) تصف عدة أعمال تفاصيل عملية تصفية التنظيمات السياسية والنقابية أو طردها من الساحة. وتلعب الملكية في هذه العملية دور المفاوض والراشي والقامع الشرس لشركائه. انظر بالخصوص زارتمان (1964)، ص ص. 23، 61-63، 68، 83؛ وزارتمان (1969) ، ص ص. 66، 70، 98، 99. وانظر، بصدد مراقبة الإدارة والجيش، الهرماسي (1975)، ص. 121؛ وأشفورد (1959)، ص ص. 18 و19، وبالأخص ص. 24. وانظر واتربوري (1970)، الفصل 13 و14؛ ولوفو (1976)، ص ص. 3، 36–37، 236-240. ونقتصر على هذه الإحالات باعتبارها أمثلة فقط. والكتاب مخصص في مجموعه لوصف الآليات التي تحكّمت عبرها دارُ الملك في الدواليب السياسية والإدارية الحاسمة: الإدارة المحلية، والتنظيم الجماعي، ومراقبة الإصلاحات (خاصة العقارية)، من أجل السيطرة على النخب القروية، وعبرها على النسق السياسي. وسندرس أطروحات واتربوري ولوفو لاحقا.

8) انظر بورك III(1976)، ص ص. 402، 405–406، حول التغلغل السلفي . وانظر جميل أبو نصر (1963)، ص ص. 96-98 . وانظر علال الفاسي، **حديث المغرب في المشرق**، ص. 10. وانظر أيضا باكينيون (1909)،

ص ص. 125-128؛ وبيرك (1961)، ص. 480. أما الأحداث والصراعات التي عرفتها بداية القرن العشرين فيرجع بصددها إلى بوطالب وآخرين (1967)، ص ص. 324-325، وبورك III (1976)، ص ص. 114-117؛ وإلى عبد الله العروي (1977)، ص. 393؛ وكذا روبير (1963)؛ وبوطالب وآخرين (1967)، ص ص. 325-324؛ وبورك III(1976). ويسجل عبد الله العروي أن الكتاني لم يكن ينصت لنداءات الحفيظيين، وكان يعارض السلطان الحاكم قبل خلعه. كما يشير إلى أن الكتاني كان يسيطر على النقاش وتمكن من فرض البيعة التقليدية، غير أن العروي لم يذهب إلى حد افتراض محاولة الكتانيين الاستيلاء على السلطة (ص ص. 393-396).

9) بيدويل (1973)، ص ص. 135-137-147-149-151. وانظر كذلك بيرك (1962)، ص ص. 105، 396-397. ويتحدث بيدويل عن الحملة الشديدة التي قادتها جريدة حزب «الاستقلال» ضد «المواسم» في غشت 1954. وقد ثار زعيم حزب «الاستقلال» علال الفاسي، في كتابه **الحركة الاستقلالية في المغرب العربي**، على الزوايا و«المواسم».

10) وقد أشار غيرتز (1973) إلى هذا التبير: «ربما لم توجد مستعمرة محررة أخرى كان فيها الكفاح من أجل الاستقلال مركزا بهذه الدرجة حول انتزاع مؤسسة تقليدية وإحيائها وتجديدها»، ص. 78.

11) جرمان عياش (1979)، ص. 159.

12) وذلك بتأسيس حزب منافس ومخلص للقصر، وهو «الحركة الشعبية» بزعامة أحرضان سنة 1957، والذي استقطب الناس أساسا في المناطق القروية (وخصوصا الناطقة بالأمازيغية). وانظر غلنر (1981)، ص ص. 206-194، بصدد الثورات القروية في بداية الاستقلال؛ وارجع كذلك إلى زارتمان (1964) ولوفو (1976).

13) عمليا، تتموقع حالة الاستثناء بين 1965 و1971. وقد أدت ثورات الدار البيضاء وما رافقها من قمع، ومحاولتا الانقلاب، وكذا موجات القمع في الثانويات والمحاكمات التي أصدرت أحكاما قاسية في حق عدد من المجموعات الجذرية، إلى تمديد حالة الاستثناء، وسادت مرحلة من القمع حتى 1974-1975.

14) يطرح دستور 1972 بوضوح مفهوم سيادة الملك مقابل غياب سيادة الأمة. وقد قام عدة باحثين بتحليل هذه الدساتير ببعض التفصيل. انظر، بصدد دستور 1962، بندورو (1986)، ص. 90؛ وماري (1963)، وانظر بندورو (1986) الذي يحلل دستوري 1970 و1972، ص ص. 198-206، 232-234، 249-249. وتحمل الجبهة التي شكلها اكديرة اسم «جبهة الدفاع عن المؤسسات الدستورية»، انظر لوفو (1976)، ص. 78، وبندورو (1986)، ص. 122. وقد برزت، منذ سنة 1970، ظاهرة المرشحين الأحرار [الذين يسمون أحيانا اللامنتمين أو المستقلين] الذين كانت تدعمهم وزارة الداخلية. وفي 1976، شكلوا تيارا من أجل الانتخابات التي أعقبت تبني دستور 1972. وفي سنة 1978 شكلوا حزب «التجمع الوطني للأحرار»، وقد تم تحديد إيديولوجيته وبرنامجه في الصحافة المقربة من القصر الملكي (جريدة «*الصباح*» أساسا).

15) الندوة الصحفية التي انعقدت بتاريخ 13 دجنبر 1963.

16) يميل بندورو (1986)، ص ص. 239-240، إلى افتراض مساومة لحزب «الاستقلال» على حساب حزب «الاتحاد الاشتراكي» «للقوات الشعبية». ويعترف عدد من منتخبي الأغلبية، بصورة شخصية، بالمخالفات والمساومات. فعلى الأقل، هناك منتخب أثبتت النتائج الرسمية هزيمته في صناديق الاقتراع، ووجد نفسه بقدرة قادر منتخَبا (بدون علمه) أياما بعد ذلك. وبمبادرة من الملك، نص الدستور على أنه من بين 264 منتخبا في المجلس، ينتخب 88 منهم بواسطة الاقتراع غير المباشر من خلال الهيئات الجماعية والمهنية والنقابية. وإذا أخذنا بعين الاعتبار التأثير الحاسم الذي تمارسه السلطات على هذه الهيئات الانتخابية، فإن نتائج هذه الانتخابات لن تكون مفاجئة. انظر، بصدد هذه الانتخابات البرلمانية التي جرت سنتي 1976 و1977، السحيمي (1978). وانظر سانتوتشي (1977). وانظر كذلك بندورو (1986)، ص ص. 240-243.

17) في سنة 1981، عقب هذه الاضطرابات، اعتقل مسؤولو «الكونفدرالية الديمقراطية للشغل»، وكذلك مسؤولو حزب «الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية»، وتم إيقاف جريدته. وعقب رأي مخالف حول إدارة قضية الصحراء في «منظمة الوحدة الإفريقية» (المؤتمر الثاني لنيروبي)، تم اعتقال زعماء «الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية»، وحوكموا وسجنوا، وتم تفتيش مقر الجريدة. وفي جميع الأحوال، فالصحافة تخضع لرقابة مصالح وزارة الداخلية. وخلال سنتي 1988-1989، اختفت مجلتان هامتان («لاماليف» و«كلمة») بقرار من وزارة الداخلية. وقد أوقف نشاط «كلمة» بعد تدابير الرقابة المتكررة.

وقد حصلت اضطرابات بأكادير والقنيطرة وطنجة، وخصوصا بفاس، حيث خلفت المواجهة مع قوات الأمن عددا كبيرا من الضحايا («لوموند»، 17 دجنبر 1996). ولم تتحدث «لوموند» عن الأحداث والحركات التي

شهدتها بني ملال ووزان ومكناس بالخصوص. ونجد بلاغا من الحكومة في شأن هذه الأحداث بجريدة «صباح الصحراء والمغرب» بتاريخ السبت 15 دجنبر 1990. على أن الاضطرابات ابتدأت يوم الجمعة 14 دجنبر.

18) تُقدّر مساحة الأراضي المستولى عليها بصورة غير قانونية بحوالي 000 300 هكتار من أصل مليون هكتار من الأراضي المسترجعة، تبعا لبودربالة والشرايبي وباسكون (1974)، ص. 441. ويقدر بعض الباحثين الأراضي المستولى عليها بـ 000 410 هكتار، انظر سويرنغن (1988)، ص. 180

ومن الأحداث المُشار إليها قضيةُ اولاد خليفة بسهل الغرب سنة 1971، حيث أطلقت قوات الأمن النار على الفلاحين الذين احتلوا أرضا كانت لمعمر قديما، وكانوا يطالبون بها. وقد سقط ضحايا في صفوف الفلاحين.

19) بودربالة والشرايبي وباسكون وحمودي (1977). ويعبر عمل غريفين (1978)، مثلا، عن قلق المنظمات الدولية.

20) انظر وقائع ندوة وزارة التجهيز، الرباط، 1988.

21) كورام (1972ب)، ص. 27؛ وزارتمان (1969)، ص ص. 99-100، 112.

22) زارتمان (1969)، ص. 75.

23) أسس المحجوبي أحرضان «الحركة الشعبية» في بداية سنة 1957. وكانت ممنوعة ثم رُخِّصَ لها في نهاية سنة 1958 على إثر نشر قانون الحريات العامة (الاعتراف الرسمي: فبراير 1959؛ والمؤتمر التأسيسي: نونبر 1959)؛ انظر زارتمان (1969)، ص. 21. وانظر، بصدد هذه التمردات، غلنر (1962)؛ وكذلك غلنر وميكو (1972).

24) واتيربوري (1972)، ص ص. 400، 413–414.

25) بنقدور (1972)، ص ص. 262-265. وانظر أيضا زارتمان (1969)، ولوفو (1976)، ص. 28، وكورام (1972) واتيربوري (1972).

26) يسجل ريزيت (1955) أنه من بين ثلاثة عشر مسؤولا في حزب «الاستقلال»، جاء ثمانية من القرويين. انظر ص ص. 294-309. وانظر الهرماسي (1975)، ص. 114، وأشفورد (1961)، ص. 57. وقد حصل الانشقاق في يناير 1958، غير أنه لم يتم الإعلان عن تشكيلة «الاتحاد الوطني للقوات الشعبية» حاملةً هذا الاسم إلا يوم 26 شتنبر 1959.

27) زارتمان (1969)، ص ص. 128-129. وقد أحدث «الاتحاد المغربي للفلاحة» في يوليوز 1958. «وبعد شهرين دشن الملك «الاتحاد المغربي للفلاحة» في موسم كبير بسوق الثلاثاء بالغرب. وكان هذا الاتحاد مؤهلا ليصير من أقوى مجموعات الضغط الحديثة الأنجع في المغرب». وانظر، بصدد مؤسس «الاتحاد المغربي للفلاحة» منصور النجاعي واختياراته، جون وسيمون لاكوتير (1958) ص. 189.

28) أجهض حسن الزموري، في وزارة الداخلية، مشاريع الإصلاح الفلاحي التي تقدمت بها حكومة عبد الله إبراهيم. وحين سقطت هذه الحكومة حصل الزموري على وزارة الفلاحة سنة 1960. انظر زارتمان (1969)، ص. 139، ولوفو (1976).

29) فقط 23% تمس 2% من نمو العائلات القروية ما بين 1965 و1973. انظر، بصدد هذه المسألة، باسكون (1974)، ص. 411، وانظر الرسوم والجدول في ص. 409.

30) لوفو (1976) (ونحيل هنا على الطبعة المزيدة التي صدرت سنة 1985)، ص ص. 41-53، 85، 88-89، 125-126، 170، 226. وانظر ماري (1963)، وبندورو (1986)، ص. 141.

31) عن الفساد ونظام توزيع الأفضال والنعم، انظر واتيربوري (1976)، ص. 275؛ وواتربوري (1972أ)، ص ص. 399-400. وانظر، بشأن نظام الرعاية، واتيربوري (1976)، ص ص. 7-6، 14، 88-89، 117.

32) انظر لوفو (1976)، ص. 198. وتجد في الصفحات التالية 180-182 و242 كل هذه النقط.

33) تشير الجمعية الوطنية للتهيئة العقارية والري (ANAFID) إلى 1258000 هكتار مسقية، ومنها 431650 هكتارا تُسقى بالمعدات المائية الكبرى. ولكن الباحثين لا يُدلون بالمجموعين الإجماليين المتفرقين لما يسقى بالمعدات المائية الصغرى الحديثة وما يسقى بالمعدات المائية الصغرى التقليدية. وقد وصل المجموع، حسب سويرنغن (1988)، سنة 1958 إلى 625000 هكتار مسقية بواسطة المُعدات الحديثة.

34) حدث انشقاق في «الاتحاد الوطني للقوات الشعبية»، وانفصل فرع الرباط سنة 1972، وصار سنة 1974 «الاتحادَ الاشتراكي للقوات الشعبية».

35) أباعقيل (1979) و(1996).
36) ويحـدد لينز (1970) الأنظمة التسلطية بكونها «أنظمة سياسية ذات تعدد سياسي محدود ولامسؤول، وبدون تعبئة سياسة امتدادية أو مكثفة، ونستثني في تطورها بعض السرعة، ولها زعيم وأحيانا مجموعة صغيرة تمارس السلطة في إطار حدود شكلية سيئة التحديد، غير أنها في الحقيقة متوقعة». انظر ص. 225.
37) لينز (1975)، والهرماسي، (1975)، ص ص. 78-79، 112. وليس هذا مقام الحديث عن القوة الاقتصادية لدار المُلك التي تستحق لوحدها دراسة وافية. فمراقبة القطاعات الرئيسية تضطلع بها شركة كبرى تُدعى «أومنيوم شمال إفريقيا» (ONA)، ولا ينافسها في عملها أحد. انظر، بشأن هذه الشركة، سعدي (1984)، ص ص. 266-269. ويتحدث سعدي عن «الفيوداليات» في القطاع العمومي. انظر ص. 197. وعن تأثير الدولة ونفوذها والسلطة الملكية على المستوى الاقتصادي، انظر جريدة «لوموند»، 22 دجنبر 1988.
38) مونطان (1930). وانظر بيرك (1955)، ص. 89، وانظر باسكون (1977)، المجلد الأول، الجزء الثاني، الفصل الثالث.
39) سيدون (1981)، ص ص. 45-47، 143-145، 181-152، 221-222 . ويجهد الباحث نفسه لوصف الفعل السياسي في العالم القروي من خلال مفهوم الطبقة.
40) بورك إدمند (1976).
41) ونجدهم يرتاحون «للملذات الشرعية»، ومن ذلك تعدد الزوجات والطلاقات المتعددة والزيجات المتتالية أحيانا، وممارسات أخرى.
42) نسمع دوما لفظ «تلاميذ»، كما نسمع لفظ «مْعَلّمْ».
43) وتركز وسائل الإتصال على ذلك. انظر افتتاحيات جريدتي «صباح الصحراء» و«المغرب» و«مساء المغرب» (بالفرنسية). ويُكَب الراديو والتلفزة، اللذان يسيرهما عامل، على الشرح والتفسير. وقد عُهد منذ زمن بعيد بوزارة الاتصال لوزير الداخلية، الذي يعتبر أحد أفراد حلقة المريدين المقربين. وما تزال هذه الوزارة تهيمن على الإعلام وتَبُثُّ في كل شيء رغم تعيين وزير للاتصال حديثا.
ويبدأ كل لقاء مع الملك بتقبيل اليد. وتتميز المراسيم الدينية والوطنية بالانحناء الأدبي الجماعي الذي يقوم به كبار الأعيان القادمين من كل بقاع المملكة، وكل الموظفين الكبار المدنيين والعسكريين، ونواب البرلمان، الخ.

الفصل الثاني

ممارساتُ السُّلطة وخطاباتُها قبل الاسْتعمَار

يتطلب فهمُ أسس هذا النظام كشفَ النموذج التاريخي الذي تولد عنه بفعل الظروف والاجتهادات إبان الحماية وبعد الاستقلال. هنا تتبدى أوجه الهيمنة والمبادئ التي تنظم ممارسة السلطة. ومن هذه المبادئ يمكن أن نتعرف بسهولة على تلك المبادئ التي ما زالت تتحكم حتى الآن في تسيير الموارد المادية والمجموعات البشرية؛ رغم التحولات الجذرية التي عرفها هذا المجتمع منذ القرن التاسع عشر. ولا يتعلق الأمر هنا بكشف «خصوصيات» ثابتة، فقد بيَّنَ الوصفُ السابق كيفية اشتغال الخدمة والهبة في السياق المستجد والمتجدد لنظام الرعاية الحديث. ويتعلق الأمر، الآن، باستخلاص خصائص نظام أعيدت صياغتها ما بين أواخر القرن التاسع عشر والثلث الأول من القرن العشرين. فقد نشأت الممارسة السياسية التي حددنا نوع سلطويتها في الفصل السابق من هذا التحول العميق. سننظر في الاجتهادات الكولونيالية التي ولدت هذا النظام، في الفصل المقبل. أما هذا الفصل فنخصصه للسمات الكبرى التي طبعت التشكيل السياسي قبل الاستعمار.

ولتشخيص هذا النموذج، سنعتمد أمثلة من القرن التاسع عشر أساسا، وسنستعين بأمثلة من مراحل سابقة كلما دعت الضرورة إلى تقديم بعض الخلفيات. غير أن مشروعنا ليس هو كتابة التاريخ السياسي للقرن التاسع عشر؛ فهذا التاريخ لم يُجمع بعد، ولا نريد أن نقوم هنا بعمل هو من اختصاص المؤرخين. نود أن نُجْمِلَ نظرية تسلط الضوء على أحداث بارزة، دون أن نهتم بظهورها أو تسلسلها.

ومن جانب آخر، فهذه النظرية لا تقتصر على الفعل المؤرخ له كما تورده الحوليات، بل تتجه كذلك نحو المعنى الذي قد يعطيه الناس لأفعالهم. فأحيانا يستولي التعارض على العلاقة بين الفعل والمعنى الذي يضفى عليه. وسنتتبع الطرق التي تُصاغ بها الإجماعات والتعارضات كي نتوصل إلى نموذج الممارسة السياسية في المجتمع المغربي قبل الحماية.

1. دار الـمُلْك بوصفها مفهوماً سياسياً

يعود مفهوم العاصمة، بصفتها مركزا للسلطة، إلى تواجد العاهل؛ وبهذا التواجد تصبح «مركزا مثاليا». غير أنه ليست المدينة هي التي تجسد المركز، إنه السلطان نفسه. والدليل على ذلك أن السلطان يتنقَّل ويتنقل معه مركز كل السلط. وليس معنى هذا أن المدن لا تجسد شيئا؛ فبعض المدن، كما سنرى، تلعب أدوارا رئيسية في تولية كل عاهل.

نظريا، لا تختلط وظيفة الملك بجسده وبشخصه؛ لكن لا بد لجسده البيولوجي أن يذوب في جسد الـمَلك والـمُلك(1). وتربط الوظيفةُ التركيبية بين الجسدين بما تشغَلُه من مُثُل تخص الـمَلكَ كملك من جهة أولى، وكشخص من جهة ثانية. فهو من حيث كونه ملكا مطالَب بالعمل وفق تلك المثل، ومن حيث كونه شخصا مطالب بالارتقاء إلى تلك المثل كما تتصورها الرعية. على كل حال، للوظيفة أسماء وصفات شرعية ومُثُلية تزينها خصائص مؤسسية (سلطنة، إمامة، إمارة عظمى، خلافة، ..إلخ). وبهذا فممارسة هذا التكليف، حين يُقَلَّد به شخص ما، حساسة جدا بالنظر إلى شخصيته وإلى عادات البلاد. فبصرف النظر عن الواجبات العامة للمُولَّى، والتي تقننها الشريعة، يُترَك الباقي للظروف المتنوعة التي تحيط بممارسة الحكم. ومن هنا الطابع «المُشخصَن» جدا للحكم. فنرى العاهل، مثلا، يستقبل الزوار القادمين من الأقاليم، ويفتش الهدايا (مثلما يفعل بالجبايات)، ويشكر أصحابها بمفردات الهبة والسخاء والعطف. وتوجد مراسيم وآداب ملكية حقيقية، ولكنها ليست متعارضة مع الموقف والمقام الـمُشَخْصَنَيْن اللذين يبديهما الأمير أمام زائريه. وعوض أن تقيد هذه الآدابُ الزائرين، فهي تتركهم أحرارا.

إن تولية العاهل تعني التخلي عن السلطة كلها لصالحه. وباستثناء اللجوء (الملتبس عموما) إلى العلماء، لا تشير المصادر إلى مؤسسات أخرى أو إلى تدابير مقعَّدة تُشَرِّع بصورة مستقلة، أو تطرح للنقاش التعليمات الملكية. وهذا لا يعنى أن العاهل لا يهتم بتوازن القوى بينه وبين المجموعات التي تشكل المجتمع المحكوم، وأن أوامره تقابَل دائما بقبول عام وتطبيق تام. فكثيرا ما أبدى المجتمع، بطرق فردية أو جماعية، مقاومة إزاء هذه الأوامر (ومن ذلك التمردات الطويلة، ورفض الانصياع للجبايات، ورحيل المجموعة قصد الإفلات من السلطة، ودعم سلطات مضادة، ...إلخ). وهذه الأشياء كلها جزء من منطق توازن القوى، إذ لا تمثل جدليةً تعترف بها الأطراف المعنية وتقبلها من باب المشروعية.

تعبر الحوليات عن الكيان المتكون من العاهل ومحيطه بلفظ «دار الـمُلك». ويسميها الناس في اللغة المتداولة «دار السلطان» أو «دار المخزن». وينبغي أن نعير اهتماما خاصا لهذه الألفاظ، لأننا لسنا هنا أمام كيان محصور في مجموعة خاصة، بل على العكس، نحن أمام

مبدإ للسلطة يتمظهر في كل مكان، بما في ذلك الأماكن التي لا يحل بها أبدا المركز الملكي رغم تنقلاته الشهيرة. لنبدأ بتحليل مفهوم دار الـمُلك، ونوعية العلاقة بين الأشخاص، والوظائف والفضاءات الاجتماعية.

إن الأشخاص الذين يَشْغَلون، في دار الـمُلك، الفضاء الأبعد من العالم الخارجي هم جماعة خدم الأمير، ويرأسون وحدات الخدم العادية. بعد هؤلاء تأتي جماعة الخدام بالمعنى الواسع، ومجالها هو الفضاء الذي يجاور العالم الخارجي. وإذا كانت جماعة الخُدّام منفتحة على العالم الخارجي تبعا لصيغ معينة، فإن جماعة الخدم تتقيد بواجبات وقواعد تحددها أعراف وعادات. وتتحقق هذه الثنائية، الواضحة حتى على المستوى الهندسي، كلما عظُم نفوذ شخص ما، إلى درجة أنها تدعو إلى تأسيس مجال معزول عن المجال العائلي، للتشاور مع الآخرين والقضاء في أمورهم: يظهر عزل هذا المجال وتخصيصه في كل «الدور الكبيرة»، حيث تتجاور داخل أسوارها الدارُ والدّويريّةُ(1 مكرر).

لندعْ جانبا الآن جماعة الخدم، ولننظر إلى الجماعة الأخرى، وهي التي كانت تسمى «الخدام» بالمعنى الواسع: إنها الدولة أو الإيالة. والدولة هنا لا تقابل مصطلح الكيان السياسي «Etat/State»، كمايعرفه قاموس العلوم السياسية الأوروبية؛ إنها تعني، أولًا وقبل كل شيء، الدَّوْرَ؛ وتَوَسُّعاً هي الجماعة التي يأتي دورها في الإمساك بشؤون الأمة [والفعلُ تَداوَلَ بمعنى تناقل بين الناس، ودالت الأيام أي دارت]. أما الإيالة فلفظ ملتبس يشير بالأحرى إلى البطانة والتابعين وكل أولئك الذين يتحركون، بصفة أو بأخرى، صحبة من بأيديهم زمام الأمور.

يشكل السلطان والجيش والبيروقراطية مركز دار الـمُلك. ونجد على رأس هذه المجموعة الأشخاص الذين تُميّزُهُم صلاتٌ اجتماعية وأوضاع خدمة. وقد حظي بعضهم في النصف الأول من القرن التاسع عشر بلقب وزير، غير أنه باستثناء الوزير الكبير أو الصدر الأعظم، والمسؤول عن بيت المال، والمكلف بشؤون الجيش، وأخيرا موظف كبير مكلف بالتظلمات، بقي مجال التخصص محدودا. وقد برزت العلاقات الخارجية مع الخطر الأمبريالي، فأصبحت تستقلُّ بها وزارةٌ في نهاية القرن التاسع عشر، وهي حقبة الأخطار والمفاوضات الصعبة(2). وهذا لا يعني أن النظام قد أهمل الشؤون الخارجية أو تجاهلها قبل هذه الفترة. ففي عهد محمد بن عبد الرحمان، شغل موظف هذا المنصب، ولكن لم تكن هناك وزارة مستقلة. وكانت القاعدةُ تفضيلَ التفويض حسب المهام التي ينبغي إنجازها. وقد لجأت دار الـمُلك إلى خدمات مجموعة من الكُتّاب، وكانت تُسند إليهم مهام متنوعة. وكانت التجربة تؤخَذ بعين الاعتبار في هذا التفويض: فنادرا ما كان الكتاب يُنتدَبون لخدمة الجيش؛ وكأن خدمة الجيش موقوفة على أشخاص ومجموعات خاصة لها خبرة في مباشرتها.

إلا أن دار الـمُلك أكثر من أن تُحصَر في تجمع لأناس مُكلَفين بمهام معينة. إنها مجتمع قائم يوجد فيه الحرفيون الملحقون بالصيانة وتنظيم الحياة اليومية، كما يوجد فيه أشخاص يكون حضورهم ضروريا في الشعائر، أو يوجدون لمجرد اكتمال صورة المركز. وبذلك نجد رجال الدين، ورفقاء اللعب أو التسليات الأدبية، وأناسا من أصحاب البركة، وأناسا يستبقيهم حسن وفادة الأمير أو إرادته وغرضه.

ويسوّغ البقاء في دار الـمُلك، أولاً، صلةٌ «طبيعية» أو «شبه طبيعية» دقيقة، على شاكلة التسلسل البيولوجي (علاقة الدم)، مقرونة بخدمة عامة غير معينة. وهذا حال الأقرباء والنسباء والرفاق، فَهُم هناك لأنه عليهم أن يكونوا هناك بهذه الصفة. أما المبرر الثاني للتواجد بدار الـمُلك فهو الوظيفة المحدَّدة مقرونةً بصلة يتم التنظير لها أو التعبير عنها على شاكلة الصلة الأولى، مع الإبقاء على الإبهام من حيث معالمها: وهذه حالة قواد الجند، مثلا، الذين تمت تربيتهم قصد القيام بهذه الوظيفة، وتجمعهم بالسلطان صلات شبه أبوية، وكذلك حالة كل الخدام المقربين. وتحدِّد الصلةُ الطبيعية المقرونة بالخدمة المبهمة، والوظيفة المحددة المقرونة بالصلة الطبيعية المبهمة المعالم، امتيازَ الانتماء إلى دار الـمُلك.

في الحالة الأولى، تكون العلاقة واضحة، ويحترمها الجميع: إنها صلة القرابة. وكل الأقرباء يخدمون الأمير، ولكن دون أن تكون وظائفهم محددة بشكل جيد، ولا دائمة. ويتوقع الأمير أن يواجه، في إطار هذا المنطق، خطرا يلازم المزاوجة بين هذين المبدأين (القرابة والوظيفة). وهي مزاوجة متوترة لأن ثورة الأقرباء ليست جريمة بالمعنى الحقيقي؛ ومن جانب آخر فهذه الصلة تفترض ضرورة اقتسام السلطة(3). في الحالة الثانية، على الأمير أن يقبل وضع سلطات هامة بين أيدي أعوان ينبغي كسبُ إخلاصهم وولائهم لدار الملك بوسائل أخرى، زيادة على خطاب القرابة وطقوسها. وتتعارض قيمة صلة القرابة مع تواجد غير ذوي القرابة. فإذا كان الخدام والأطر المنحدرون من دوائر القرابة، على خلاف الآخرين، ملزمين بالولاء والإخلاص بمقتضى أعراف الدم والانتماء إلى السلالة، فإن جميع أعوان السلطة يدينون بمناصبهم ودرجاتها إلى ولائهم للأمير ونعمته عليهم، ويعيشون في خضوع تام لسلطة حضرته. وبهذا يجد الأقرباء أنفسهم مقيدين بآداب جماعة الخدم تحت سلطة الأمير أو من ينوب عنه، فيما يجد غير ذوي القرابة أنفسهم مقيدين بامتيازات الانتماء إلى دار الـمُلك. وينقطع هؤلاء وأولئك عن بقية الشعب، ويعيشون هذه القطيعة كما لو كانت امتيازا وقاعدة وضرورة.

2. ثلاث وسائل إجرائية في علاقة السلطة: التقربُ والخدمةُ والهبَة

سواء تعلق الأمر بالمركز أو بالأقاليم، فإن الأسبقية تُعطى لخدمة الأمير، وهي خدمة شخصية. ولا يتعارض هذا المفهوم عند الزعماء والمحرِّكين مع الشروط الأخرى للولوج إلى السلطة. فلكي يتم الولوج إلى القمة ينبغي الدخول في فئة الخاصة. وهذا اللفظ، الذي يشير إلى النخبة، يناقض العامة عادة. غير أنه يجب أن نحذر من المظهر الخادع لهذا التقابل. فهو يميز عادة بين العامة والأشخاص الذين هم في مرتبة أعلى، سواء بالنسب أو الحسب (العلم وميراث مزايا اللدنية والثروة العريقة،...إلخ)، ويَسْمُونَ بذلك على الشعب. وهذا هو التعارض العادي بين الخاصة والعامة. إلا أن كل أولئك الذين يتواجدون في هذه المرتبة العليا ليسوا بالضرورة من مُقَرَّبِي الأمير أو أشخاصا أقوياء. إن الخاصة هم أولئك الذين لهم «حق الدخول»، إذا أردنا تعبيرا دقيقا وموقوفا على دار الـمُلك وعلى عملها. وبهذا المعنى، ينبغي أن نميز بين نخبة البلاد التي تستجيب لمعايير معينة معترف بها عند الجميع، وبين النخبة التي يشكلها الفعل السياسي؛ ويميز الناس بين هذه الخاصة وخاصة الأمير، أو خاصة الخاصة، إن صح التعبير.

في هذا النظام، يتم توظيف القواد العسكريين من سلالات الأعيان التي تسيطر على البوادي، أو من العبيد (المُعتَقين وغيرهم). أمّا مَهامُ الحُكم الكبرى الأخرى، فتُسنَد إلى الأسر الحضرية التي تميزت في العلم أو التجارة أو خدمة الدولة، أو التي لها نفس الامتيازات السلالية التي تتمتع بها الأسرة الحاكمة (الشرفاء). ويُستساغ أن نفترض هنا أن هذه الاختيارات تنبني على النفوذ المادي والمعنوي المنحدر من هذه المصادر الاجتماعية على مستوى الممارسة. وهذه السلطة العملية التي يلتمسها الأشخاص قبل أن تُعيِّنَهُم دار الـمُلك، تحفظُها التعابير الجارية: فمن يصل يسمى من «أهل الحل والعقد». وهذا لا يمنع الجميع من اعتبار الخدمة الشخصية للأمير هي المبدأ الرئيسي لهذا الوصول. وعلى كل حال، تتسع السلطةُ وتتعاظم بالنظر إلى مدى القرب من شخص الأمير، حيث يبحث الأشخاص باستمرار عن أقصى تقرُّب. وهذا البحث عن التقرب الأقصى علامةُ اصطفاء لأجل التمتع بالأفضال، تلك العلامة التي تؤكد، عند مدوني الأخبار، امتياز خديم على الخدام الآخرين، كأنْ يجالس الأمير، أويؤاكله، أويتردد على أبوابه (والمؤاكلة، والمجالسة، والتقرب والتقريب، هي المصطلحات الواردة)(4).

إن التقرب، بصفته مصدرا للسلطة، ليس صفة تميز هذا النظام دون غيره؛ فهو يشبه في ذلك أنظمة أخرى: النظام الجمهوري الرئاسي، والنظام الاستبدادي الدكتاتوري والكلياني مثلا؛ أي أنه يشترك في ذلك مع أنظمة أخرى قريبة منه ومختلفة عنه. إلا أن ما هو خاص بدار الـمُلك هو، أولاً، إضفاءُ القيمة على هذا المعيار وإعلاؤه إلى مرتبة «شبه أخلاقية»؛ وثانيا،

الوزنُ الذي يكون لهـذا المعيـار في إدارة الشؤون، وفـي إطار عام لم تَنْـمُ فيـه قـاعدة تقـسيم الأعمال والتخصصات إلا نسبيا.

إن بين ممارسة دار الـمُلك والقرب علاقـةً ملتبسة. ومؤشـرات هذا الالتبـاس عديدة؛ ومنها تمييز مـا نسميه الآن الخطأ أو الفشل المهني. فالقرب يمنع مـعاقبتهما، أو حتى اعـتبارهما كذلك؛ ونرى هذا، مثلا، في الموقف من قـواد الجيوش عند الهـزائم. مما لا شك فيه أن أكـبر هزيمة ذاقتها الجيوش المغربية في القرن التاسع عشر هي هزيمة معركة إسلي (سنة 1840)، قرب الحدود الجزائرية الحـالية. فقد أسفرت الحـملةُ التي قادها أمير تربطه عـلاقة قرابة بالسلطان إلى اندحـار كلي عَرّى نـقط ضعف المؤسـسـة العسكرية. وحـسب مـدوني الأخبـار، فـالسلطان الحـاكم آنذاك استـشار الموظفين الـكبار حـول الخطوات التي ينبـغي اتباعـها. وقـد أشار عليـه أحـدهم بإبعاد قـائد الجيش. وقـد تردد السلطان، ثم اتجه نحو مـوظف كبـير آخـر أشار عليـه بالعكس. وتقول الرواية أنه تم الإبقـاء على الأمير القائد، فيـما نُكب المستشـار الأول. بل أكثر من هذا، فـقـد سخط الـعاهل على صـف الضبـاط الآخـرين، فطُردوا من وظائفـهـم وسُـجنوا وأهينوا (بحلق لحـاهُمْ)؛ إلا أن السلطان سـرعـان ما عـفـا عنهم. هذه حالة قـصـوى بالطبع، ولكنها تبين أن خدام دار الـمُلك هم مقرَّبون قبل كل شيء، مقرَّبون قد تَسْقُطُ حظوتُهم، وقد يُنزِل بهم سيِّـدُهُمْ أشد العقاب. والمصيـر تحسم فيه دار الـمُلك، ولا يخـضع لتقييم هيئة ثالثة تنظر في أمور الخـدمات التي ينجزها مـوظفون باسم كيـان ما ولصالحه. ومن جـانب آخر، لا يمكن الاحتجاج علنيا على خطإ عضو من العائلة المالكة دون أن يؤثر ذلك على سلطة العاهل. ولهذا، لا يمكن إبداء الرأي في الموظفين، خـدام دار الملك، قياسا على القـانون الموجود. وتلك مفـارقة صـعبـة: فدار الـمُلك تتكلف بـالسهر على تطبيق الشـرع والمُثل الإسلامـية بمقـتضى مفاهيم مـثل الجدارة والصلاح والاستقـامة والواجب،...إلخ، وهي مفاهيم تناقض أخـلاقيات التـقـرب. ولا يمكن أن نحـل هذا المشكل إلا إذا اعـتـرفنا أن منـطق النظام، في هذا البـاب، يعاكس منطق الشرع، وأن على الأول أن يراود الثاني ويؤوله لصالحه.

ففي عـلاقة الأمـيـر ببيروقـراطيته، تصطدم القـاعدة الشرعـية بالعـواقب العملية لمفـهوم الخدمة الشخـصية. فالشريعة والمثل الإسـلامية تميز بوضوح بين الهبة والراتـب، ولتحصيل هذا الأخير لا بـد من القيام بعمل. فـالطرفان ينبغي أن يتفـقا قبلاً، ويـبذلا ما في وسعهـما لكي لا تبطُل المعامـلة. والحال أنه لا يمكن تصور راتب لنشـاط يتحـدد كخدمـة أكثر منه كـعمل، إذ تتكون البيـروقراطية من خدام. وتقـضي الخدمة بالتـقرب من الأمير من أجل نوال نعـمه. ومن هنا التنافس الذي يُضْعِفُ جميع الخدام.

لهذا كله، لا يمكن أن يُعـوَّض عن هذه الخدمة بـراتب أو أجر. وهنا أيضا يميـز القانون بين ثروة الأمير وثروة الأمة التي يمكن تسـديد الرواتب منها. والخـزينة العمومية موجودة، وهي

بيت المال. ويشهد الأرشيف والأخبار على الحسابات التي يضبطها موظفون مكلفون بهذه المهمة، ويُسَمَّوْن الأمناء. غير أن الشيء الدال هنا أن الهبة تتعايش مع الراتب، ولا يبدو أن هذا الراتب معمَّم على كل موظفي المخزن وأعوانه. وحتى لو كان مفهوم الراتب واضحا، فإنه حين يتم تطبيقه يكون زهيدا جدا. وبالطبع، فلا أحد يمكن أن يعيش من راتبه. وفي مقابل خدمة الأمير، يمنح هذا الأخير نعَمَهُ وأفضاله دون أن يميز في كل حالة بين الهبات الآتية من الخزينة (بيت المال) والهبات التي تُخصَم من ثروة الأمير الخاصة(5). ومقابلَ هذه الهبة هناك الهبة (الهدية، في الحقيقة) التي يقدمها الخدام، ذلك أن الأفضال لا تسير في اتجاه واحد فقط.

إن تعايشَ الممارستين (الراتب والهبة)، وصمتَ المصادر عن تعويضات الموظفين الآخرين، يوحيان بالدور المركزي للهبة. ومعروف أن الراتب يقيم علاقة تعاقدية تَخْضَعُ للتفاوض الصريح ويَحُدُّها مبدئيا عامل الزمن، وتشير صراحة إلى طبيعة العمل الذي يبرر الراتبَ. وليس هذا هو الحال هنا، على كل حال؛ ولا أحد ينتظر الانتظام بفضل شرعية تعاقدية!! فالهبة هي التي تؤكد، خارج أية علاقة تعاقدية، العلاقة الدائمة وشبه الطبيعية بالأمير. واللفظ الذي يشير إليها، وهو «صلة»، يُدخِل هذه الممارسة في الحقل الدلالي للقرابة والتزاماتها. ومعلوم أن هذه الصلة لا يمكن قطعها دون التعرض للنبذ الاجتماعي والغضب الإلهي.

إن الهبة تؤكد الالتزام المتبادل بالخدمة والطاعة من الجانب الأول، وبالحماية من خلال دوام النعمة الملكية من الجانب الآخر. إنها الأمانة التي يرمز إليها تبادل الأشياء والعلامات. ولكي يظل المبرر المركزي حاضرا دائما، ينبغي تغذيته بتداول الأشياء. أما الراتب، فبتعايشه مع الهبة، التي تسيطر على المبادلات الاجتماعية والسياسية، يظل عاجزا عن توسيع فضاء العلاقات التعاقدية. ومن هنا ذلك التبادل المستمر للهبات بين دار المُلك وكل من يقترب منها. وترافق الهدايا كلَّ اللقاءات مع العاهل. فكل المراسيم الدينية، والبروزات الملكية، والحفلات، وزيارات الأقاليم، ترافقها هدايا إلى الأعيان والشرفاء والحرس والموظفين، ويرافقها تهاطل الهدايا على دار الملك.

ينبغي أن نميز، بدون شك، بين هذا التدفق في الاتجاهين، وبين الجبايات التي ينظمها القانون ويديرها الجهاز. إنه ليس في وسع الخاضعين للجباية أن يفرقوا دائما بين الهدايا الموجَّهة إلى العاهل وبين الأعشار والزكوات والجبايات الموجهة إلى بيت المال. فتبادل الهدايا الذي يتم بين الموظفين الكبار والأعيان، وبين هؤلاء والسلطان، واللجوء إلى التبادلات السخية، يدخل في ممارسات الحكم وعلاقات السلطة.

داخل هذه الدائرة، نجد أن الشعب وحده هو الذي لا يتلقى أي عَطيَّة أو مكافأة مادية. وحين يتصرف تصرفا خليقا بالأمير، فإنه يتلقى رضاه ودعواته، مما يضمن، في نظر

الجميع، الهناء والرخاء الماديين. غير أنه، في مقابل هذه النعم، على الشعب أن يعطي جزءا من عنائه للعديد من الزعماء المتراتبين. وفي مقدمة ما يعطيه، الجبايات الشرعية التي تغذي بيت المال، ثم التكاليف غير الشرعية: المُونَة والنائبة التي تصيب البوادي، ثم المُكوس التي يبغضها العامة ونجدها في كل الأسواق؛ وقد أحدث استخلاصها احتجاجات وأشعل فتنا على امتداد القرن التاسع عشر.

ربما كان الإفقار ظاهرا جدا في القرن التاسع عشر. ومهما تَقُل الإسطوغرافيا قبل الكولونيالية، فإنه يبدو أن الاقتطاع الذي يقوم به المركز السياسي، وينوب عنه فيه الوسطاء المحليون (الأعيان)، كان يضغط دائما على السكان المنتجين أساسا(6). وعلى كل حال، يصعب أن نقتصر في تفسير ذلك على الأسباب التي تتلخص في الانفتاح التجاري على أوربا أو في الغرامات الناتجة عن الحروب التي فرضتها القوى الأمبريالية على البلاد(7).

وقبل هذا، في القرن الثامن عشر، في عهد عاهل كبير، حيث كان يبدو الانفتاح على أوربا ما زال متحكّما فيه، كانت إدارة الأمير تزيد من فقر الرعايا وعَوَزِهِمْ بدعوى متطلبات الأمن والحُكْم(8). فقد وضعت نظاما سمح لها بجلب الموارد بواسطة الجبايات الشرعية ومختلف الضرائب الأخرى، ثم بالمصادرة والحجز فوق ذلك. ويستحق هذا النظام وقفة خاصة. ففي عهد هذا العاهل كان يتمُّ خلعُ عاملٍ عدة مرات، وكل مرة يُعاد إلى وظيفته بعد مرحلة من السخط والحبس. فكيف نفسر هذا السلوك؟ لو كان هذا الموظف السامي نَصَبَ مكيدةً سياسية أو قاد معارضة عسكرية لكان جزاؤه الحبس الطويل أو الموت. ولكن الأمر خلاف ذلك، لأن صاحبنا كان لا يُفرَج عنه بصورة مطردة فَحَسْبُ، بل إنه كان يعود إلى وظيفته معززا مكرما. غير أنه في كل مرة كانت تُصادَر الممتلكات التي يجمعها. ولا يمكن ألا نفكر في أن الأمر يتعلق هنا باقتطاع يلبس قناع العقاب على سوء السيرة. فإذا حُبس عَوْنٌ للأمير، يصعب أن نميز هل كان ذلك بسبب دَيْنٍ ترتَّب من تحصيل الجباية ووجب أداؤه إلى الدولة، أم لأسباب أخرى تدعو إلى العزل والمصادرة. ولكن الاكتفاء بالحبس المؤقت من أجل إجبار «القُيَّاد» ومحصلي الجبايات على «إرجاع» ما استولوا عليه، كان ممارسة سائدة في القرن التاسع عشر، بل إن هذه الممارسة امتدت حتى بدايات هذا القرن. إن العزل المؤقت ومصادرة الأملاك (التَّتْرِاكْ) يساهمان في دخل بيت المال وارداته. إنهما يتيحان الفرصة لاقتطاعات إضافية من الرعية، لأن الأعوان حين يُعامَلون بهذا الشكل لا يعملون، بعد حبسهم، على تغطية مقابلِ ما فُقد فحسب، بل إننا نجدهم يُجْزِلون الهدايا للأمير كي يبقوا في نعمة رضاه. وما نتج عن إصلاحات نهاية القرن التاسع عشر، من مزايدات في الهبات والهدايا واستفحال ظاهرة البيع والشراء في المناصب والتكليفات، ليس أمرا مفاجئا. فقد أراد الحسن الأول، وهو ملك قوي ومصلح، تنظيم القيادة الترابية؛ وبهذا كان منصب القايد،

الذي جعلته إصلاحات الملك ضروريا، يُباع لمن يقترح أعلى ثمن؛ وكانت الصفقة تتم بين دار الـمُلك وحائزي المنصب طبقا للقواعد التي تنظم تبادل الأفضال والنِّعَم والهبات.

ولا تقول المصادر المغربية شيئا عن الثروة الشخصية للسلاطين، رغم أن هذه المصادر تسجل أحيانا الموارد التي سُحبت من بيت المال من أجل إدارة شؤون الأمة. أما على المستوى العملي، فالقاعدة ضعفُ التمييز بين ثروة الأمير وثروة الدولة(9). وهذا ما يفسر أن كل المكلَّفين بإصلاحات أواخر القرن التاسع عشر ركزوا على تمييز اختصاصات تقوم على تدبير مالي مستقل عن دار الـمُلك. ومعروف أن هذه الإصلاحات ستبلُغ أوجَها ـ وهي التي تدافع عن نظام جبائي جديد أساسه الإنتاج والربح وليس عدد الأفراد والوضع الاجتماعي ـ في القانون المسمى بالترتيب(10) وفي رفضه. ويرجع الفشل الذي أصاب هذه المجهودات إلى صمود هذه التركيبة الخاصة بدار الملك، تلك التركيبة التي ترتكز في الحقيقة على الهبة والخدمة وعلى الامتيازات التي يخولها القُرْبُ من الأمير.

ومهما تكن الإثباتات المذهبية بخصوص المثل والشريعة الإسلامية، ورغم مجهود بعض المؤرخين الوطنيين الذين، لعدم ارتضائهم بعض سمات هذه الصيغة من الحكم، ينزعون إلى التقليل من أهمية السمات التي وصفناها هنا، فإن المصادر المغربية ما فتئت تردد صيغة عمل دار الـمُلك. فالملك يُكرَه إذا لم يوزع هباته السخية. فلو اعتُمدت المثل والشريعة الإسلاميتان وحدهما في تسيير بيت المال، لنتج عن ذلك تهديد دائم لشعبية الأمير، ولَنُعت تحريهما، عند عامة الناس، بالبخل. وهنا يجد نفسه عرضة لرفض عام لمنطق التحري الذي يزج به في خانة البخل. وهذه المفارقة ـ بين القساوة في جمع المال من أجل توزيعه من جهة، وبين البخل المهدد للشعبية من جهة أخرى ـ تُحَلُّ غالبا بالانقياد إلى قيم السخاء والكرم. والحال أن هذه القيم تحيل على الضرورة التي يُدرجها مفهوم الهبة؛ وتؤدي الدينامية المتبادلة بين هذين المفهومين (الكرم والهبة) إلى إتلاف الموارد. وحين لا يفتح السلطان بيت المال كي يعطي لخدامه بدون حساب، فإن هؤلاء يغضبون، ويفقد السلطانُ ولاءَهم، ويهرع جنده إلى خدمة أمير أكرم وأسخى.

3. الرّعبُ والإدارة : بين الهِبَة والعقْد

ينبغي إعادة النظر في النموذج الخلدوني بالنسبة للقرن التاسع عشر في المغرب، وربما بالنسبة لعصور سابقة. فمنذ نهاية عهد المرينيين (القرن الخامس عشر)، كان على مؤسسي الأسر الحاكمة (أو الدُّوَل) أن يضيفوا مؤهلات جديدة لنسب قوي يجمعون حوله العصبيات. فالشرفاء السعديون والعلويون هم، بدءا، وجوهٌ أُضْفِيَتْ عليها القداسة، ذلك أنهم أتوا من الزوايا ومن أوساط يُجَلُّ فيها مثال الرسول وذكراه. في القرن التاسع عشر، رأينا أبناء الفروع الحواشي في القرابة يتدربون على حيازة السلطة، غير أنه لم تكن تدعمهم فروع عَلَوية أخرى، ولجأوا إلى القبائل المنشقة كي تدعمهم. وقد قهرهم السلطان بواسطة الجيش النظامي والقبائل المؤازرة، وبفضل تواطؤات تمت داخل الكتل نفسها التي يجمعها حوله المُطالِبُ بالحكم.

فخلال القرن التاسع عشر، وحتى السنوات الأولى من القرن العشرين، اندفع الطامعون نحو السلطة. ويمكن أن نصنف هؤلاء صنفين : أمراء لهم قرابة دم يدَّعُون الأسبقية العَلَوية، وزعماء قبائل يعتزون بلَدُنِيَّتهم. وبعض هؤلاء الأخيرين يَتَّكلون على جماعاتهم ويستقطبون المُوالين. غير أن الطامعين الشرفاء لا يمكن أن يفعلوا شيئا بدون دعم القبائل المنشقة أو المدن الثائرة التي تساندهم ضد العاهل الحاكم. أما الآخرون فهُمْ لا يملكون قوة منظَّمة تحت أوامرهم، ويجدون أنفسهم أمام مركز منظم، ويواجهون إدانات العلماء وشجبهم، فيُنْعَتون بلفظ «الرُّوگي» أو «الفَتَّانْ». وبعد دحرهم تتم تصفيتهم جسديا في الغالب.

إن السلطان، عوض أن يُبعد نسبه، نجده يربطه بممارسة السلطة وبالمنافع/المغانم التي تنجم عنها. والسبب في ذلك أن أَهل النسب قلّما يمثلون خطرا عسكريا. وتستمد الجماعة العَلَوية قُوَّتَها القادرة على صَدْعِ الاستقرار من إرثها النبوي الذي يعتز به كل أعضائها. ومن هنا، فحائز السلطة لا يحظى بأي امتياز خاص، حيث إن على الأمير أن يجند جيشا، ويتعلقَ بنسبه الخاص بمراعاة مصالحه وبالكرم والسخاء. وتتلقى الأُسر العلوية الرئيسية مناطق نفوذ وأملاكا واسعة، حيث يصاحب الاستمتاعَ بثمار الأرض امتيازاتٌ ترتبط باستغلال الفلاحين كيدٍ عاملة، والتحكم في حياتهم.

الجيش في خدمة هذه السلالات وهيمنتها، وفي خدمة هذا النسب الذي تتشكل حوله كل دواليب المركز. وإذ لا شرعية لها بدونه، فقد يُعتَرض على هذا بدعوى أن الملوك يمثلون المدافعين عن الأمة الإسلامية. وهذه نظرية تقليدية في القرن التاسع عشر، ولا يضاهيها من حيث الخطورة إلا الزحف المهين للقوات المسيحية(10مكرر). ولكن ينبغي أن ندقق في

مسألة جوهرية، وهي : من له صفة قيادة الدفاع عن الأمة الإسلامية؟ يبدو أن الشرفاء ينجحون في أخذ المقام الأول والدفاع عنه بالأفكار والرموز والسلاح.

إن تلك القوات التي يتم تجنيدها من أجل حيازة السلطة هي، أولا وقبل كل شيء، جيش السلطان أو الجيش السلطاني. وتتكون هذه القوات، في الأوقات العادية، من نواة مركزية تتجمع حول وحَدات الحَرَس السُّود الشهيرة، عبيد البخاري. وتأتي بعد هؤلاء القبائلُ التي تتجند لخدمة دار الـمُلك مقابل تنازلات عقارية وفوائد وامتيازات متنوعة(11). ومن هذه الامتيازات اقتطاعُ موارد من الناس الذين يسيطر عليهم الجهاز السياسي-العسكري. ومع الإصلاح الذي قام به مولاي عبد الرحمان (1859-1922) أُعيد تكوين الحرس السود، الذين كانوا قد أُهملوا لمدة طويلة، وأصبح لهم ولأعضاء «الكَيش» راتب مُطَّرِد. وبعد مدة قصيرة، صار لفكرة الجيش المحترف مؤيدون عديدون يدافعون عن تكوين فيالق من الجند برواتب قارة وطرق تدريس مستوحاة من النموذج الأوربي (العسكر). غير أنه، حتى بداية القرن العشرين، بقي هذا التنظيم الجديد جنينيا، وبقي الجيش يعتمد في تحركاته على القبائل المؤازرة، ويستمد تموينَه من القبائل والقرى التي يعبر الجند ترابها. وتشهد على هذا أمثلة عديدة ومعروفة، منها حملاتُ الحسن الأول في شرق المغرب وسوس والمناطق المتاخمة للصحراء؛ ومنها كذلك الصراع الطويل الذي خاضه المخزن ضد بُوحْمَارة في بداية القرن العشرين.

ومهما كانت نوايا زعماء الإصلاح في القرن التاسع عشر، فإن محاولاتهم قد فشلت في الجوهر، أي في إقامة علاقة تعاقدية بين السلطان وموظفيه. وهي علاقة كان من الممكن أن تَحُلَّ، في مجال الإدارة والسياسة،محل أنواع أخرى من العلاقات. ولكن، رغم أن العقد، بصفته شكلا قانونيا، كان معروفا وراسخا من حيث الأسس الشرعية والممارسات الفقهية والعمل اليومي، فإنه لم يتم تطبيقه كثيرا خارج التبادل التجاري والوضع الشخصي، ولم يُستثمر في العلاقات الإدارية والسياسية.

قد يُعترَض على هذه النظرة بأن إعلان كل سلطان يُطرَحُ باعتباره، أولا وقبل كل شيء، معاملةً تحيل مبادئُ سريانها وأشكالُه صراحة على مبادئ المبادلة وأشكالها، بحيث تكون هنا أشكالا تعاقدية مبنية على تنظيرات متداولة.

إن فعل التولية الذي يباشره أعيان المدن والقرى يسمى «بيعة» (من البيع). ولكن ألفاظ هذه المعاملة تكون عامة وغير قادرة على تسطير سير البيروقراطية، مثلا، أو التدبير اليومي للصراعات، أو كيفية استخلاص الجبايات، إلخ. وقد أشرنا إلى أن هذه الصيغ غير مقعَّدة وظرفية يتمُّ استحضارها حسب الحاجة، وأن المرشحين المحظوظين يتفوقون دائما بفضل علاقات القوى الاجتماعية والعسكرية، بعد تحصيلهم على القوة الرمزية.

وتلعب إجراءات التولية التي تنبعث عادة من المدن الكبرى، وخاصة فاس ومراكش، دورا حاسما في باقي البلاد. إلا أنه لكي تدوم البيعة وجب أن تظهر وتتجدد آثارُها ورموزها باستمرار. وتتجلى، داخل دار المُلك، في ضرورة ظهور علاقات القرب، وفي تبادل أفضال طقوسية ومادية. وبذلك يتم إدراج علاقة عملية تُفْلِتُ من العقد أو ترتضيه، إذ تصير حجة بسيطة ضد الاعتراضات المحتملة.

إن العاهل المغربي، بدلاً من الابتعاد عن نسبه (كما تقول نظرية ابن خلدون، فيستمدُّ قوّته من جيش قوي متصل بسلطته وحدها، مما يزيد في قيمة الضرائب)، نجده يُقَوّي هذا النسب ويُسْبِغُ عليه الأمجاد والامتيازات، ويسعى إلى منح قرابة شبه سلالية لكل من يبدي استعداده لخدمته. والبيروقراطية والجيش مترابطان بواسطة الهبة وبواسطة آليات تقريب متعددة.

ينشأ التقربُ بالمصاهرة، وتتجدد صلات القرابة وتتقوى من خلال الزواج. وبهذا تُدمَج القبائل الكبرى داخل شبكة زواجية. أما الحرس السود فيمدون دار الملك بالوصفاء (أو الوُصْفَانْ) الذين تخلق تربيتُهم في بيت الأمير نفسه علاقة شبيهة بالبُنُوّة. هذا، بصرف النظر عن الصلات التي يقيمها اتخاذُ الخليلات المتعددات الأصول والأجناس. وليس الحريم من أجل ملذات السيد ومُتَعه فقط؛ فالسلطان يزرع، مع نسائه الإماء والحُرّات، في القبائل كما في صفوف الحرس السود، بذورَ هذا القرب الذي يعتبر حيويا جدا للخدمة الملكية. وفي إطار التوازنات السياسية لدار الملك، فإن هؤلاء الأخوال (أخوال الأمراء والملوك المحتملين) سَيَسْعَوْنَ إلى تأييد أبناء أخواتهم، ويقيمون التوازن الذي تقتضيه الأنساب.

كل هذا يدخل في نطاق أصناف من المبادلة لا تتعدى بالضرورة حدود المعاملة الشرعية، ولكنها أيضا لا تقف عند حدودها. وتشمل هذه الممارسة ميدان الجبايات. فإذا حكمنا من خلال الشكاوى والفتن التي وسمت القرن التاسع عشر، فسنجد أن الاقتطاع الجبائي كان ثقيلا. إنه يتضمن، إلى جانب الجباية الشرعية، كل المساهمات التي تُدفَع في الأسواق وواجبات الباب (المُكوس)، وتموين الجند في حملاته (المُونَة). وقد كانت المونة تشمل السفراء الذين يعبرون البلاد وحاشياتهم وكل من أسندت له حمايتهم وحراستهم. إلا أنه، في هذا النظام، ليس تجنيد الجيوش القادرة على ضمان الهيمنة للمركز السياسي هو العامل الوحيد الذي يثقل الاقتطاع. فبالإضافة إلى هذا، نجد التبادل الضروري من أجل الولوج إلى المركز. إن نعمة الأمير تُنالُ بالهبة التي تتموقع قطعا خارج ما هو مقنن. وتناسب الأفضالُ المُنعَم بها ما تم وهبُه. وقد بلغت الأمور حداً أرادت معه التشريفات أن يتم سَنُّ نظام للمقابلات طبقا للوضع الاجتماعي ولقيمة الهدايا التي يحملها الملتمسون وطالبو الاتصال أو الخدمة.

كل هذا ساهم في سيادة مناخ من المزاحمة والمنافسة يسعى فيه كل واحد إلى أقصى قُرْب من شخص الأمير. ويؤدي ذلك بالطبع إلى تضخم الهبة. فعند اقتراب الأعياد الكبرى يتسارع الموظفون الكبار والأعيان، وكل واحد منهم يأمل أن يسبق منافسيه إلى «الأعتاب الشريفة»، لأن التملي بطلعة الوجه السعيد قبل الآخرين يشكل امتيازا. وتُشيرُ وفرةُ الهدايا ونوعيتها الجيدة إلى الخضوع والولاء، كما تحيل على البيعة التي ترافق الهدايا كلَّ تظاهراتها. وليس هناك ما هو أدلُّ، في هذا السياق، من رجوع القبائل المنشقة إلى الطاعة. فخلال المواجهة تسلب الجيوشُ وتنهب، وتحرق القرى وتدمرها، وتقتلع الأشجار و«تأكل» المحاصيل، وتعود بالرؤوس المقطوعة قصد التباهي. وقد تكون القبيلة غير قادرة على تحمُّل حصار طويل، وقد لا تكون هناك حاجة إلى معركة فيتم التوصل إلى التراضي. بعد كل هذا، يأتي الرجوع إلى الطاعة. والحركات والطقوس التي تعقد ثانية علاقة السلم معروفة ومعتادة: نحر الأضاحي وتقديم الهدايا؛ ثم يأذن السلطان، إذا كان على رأس جيوشه، بمقابلة أعدائه. وهكذا يُمكِّنُ العفوَ. أما إذا كان المنشقون قد أمعنوا في التحدي أو أهانوا جنده وخدامه، فإنه لا يمكنهم أن ينالوا رضاه من جديد إلا بتقديم قربان غير عادي. وما عليهم، في هذه الحالة، إلا أن يرتموا على مدافعه ويَهَبوا نساءهم وأطفالهم مقيدين أمام الحرم المقدس الذي يتواجد به. إنه كما لو كان يُضَحِّي (رمزيا) بهذا الجزء منهم من أجل إنقاذ القبيلة والدخول من جديد في النعمة.

لا شيء يتم بدون الهبة. بل أكثر من هذا، فالخضوع وتحصيل الضرائب والسِّلم وضمان استمرار العبادات والشرع، والدفاع عن الأمة ، كل هذه الأشياء لا يمكن أن تتحقق دون هذا الملاذ الجوهري، وهو دورة الهبة. وهنا يكمن التناقض. فالدفاع عن العبادة وضمانها مظهران حاسمان في عقد الحكومة الإسلامي. إنه كما لو كانت دورة الهبة، التي لا تحترم أي قانون مقعَّد، تخرج عن هذا العقد، بل وتسيطر عليه بفعل نواميسها الخاصة. إن الهبة تغذي بيت المال، ولكنها تُفرغه أيضا؛ وبذلك تدور الرحى الخفية للاقتطاع الدائم. وإلى جانب ذلك، فالهبة ترعى ذلك الطابع «الجشع» الذي يتسم به المخزن، والذي طالما سجله الملاحظون متفقين في ذلك مع الحكمة الشعبية.

يمتنع كثير من رجال الله والعلماء عن مناصب الحكم، وقد يمتنعون أحيانا عن الأكل على مائدة الأمير أو على مائدة موظفيه. وهذه إشارة واضحة إلى رفض ممارسات دار المُلك، والتبرؤ من معاملاتها غير المشروعة في نظرهم. ولكننا نجدهم هم أنفسهم يعيشون من الصدقات والهبات دون أن ينشغلوا في الغالب بمصدرها. وحين يعظم نفوذهم وتأثيرهم تُمنَح لهم هدايا مقابل الحماية الاجتماعية والسياسية. فهل نقول إن الأمر يتعلق هنا بأفعال إرادية؟ بالتأكيد. ولكن أين حدود الإرادة، ومتى يبدأ الإرغام حين تفرض الظروف ضرورة الاحتماء؟

سيوجد دائما مسلمون مستاؤون من فساد مناهج حُكْمهم. غير أن على الإسلام أن يبتكر نظرية دستورية واضحة، لكي يرفع أخلاقيات الاستقامة، ويذهب بشروطه التعاقدية إلى أبعد مدى. ومن جانب آخر، فالقيم المحلية، من كرم وتضامن، وقد تحولت إلى قيم إسلامية واتسعت على مستوى الأمة، تسير في اتجاه توطيد الهبة في العلاقات السياسية. وعلى كل حال، فالدورة التضخمية في تبادل الخيرات والأفضال والنعم تمثل قانون عدم تجاوز الحد الأدنى الحيوي، وليس للأخلاقيات الإسلامية على هذا القانون تأثير كبير على المستوى السياسي. وهذه القاعدة هي مصدر كل الاقتطاعات.

في هذا النظام، البيروقراطيون وحدهم (بالمعنى الضيق) هم الذين يفرضون أنفسهم من خلال اختصاصهم. وهذه سمة يقتسمونها مع بعض الموظفين القلائل الآخرين مثل فيلق البحارة (القليلي العدد) والرُّماة. فهم في حاجة إلى تعلم طويل بالمدارس وتلقين لفنِّ الخط وأسلوب القَصْر. وبخلاف المحاربين، فهم قليلون نسبيا، ويصعب استبدالهم. وقد تكون الصلات التي ينسجونها مع القصر متحفظة، ولكنهم لا يخضعون كثيرا للتقلبات. أما العلاقات التي تربط المحاربين بشخص الملك، وهي علاقات أكثر شخصية وفيها قُرْبٌ، فيمكن أن تعرف تبدُلاً جذرياً. وسواء كانوا من أفراد العائلة أو من الخدام، فهم لا يتورعون عن المساهمة في صراعات بعض العُصَب، وذلك قصد مراكمة سُلَط جديدة أو اكتسابها. وهذا ليس حال الكُتّاب، فثروتهم كلها بأيدي من يملكون وسائل العنف، وبين يدي الأمير في المقام الأول. ويؤهلهم اختصاصهم للمرور من خدمة هذا إلى خدمة ذاك مع البقاء نسبيا في مأمن من تقلبات السلطة والثروة.

ومهما كانت الإصلاحات التي مست البيروقراطية في القرن التاسع عشر ـ خصوصا بسبب الانفتاح الحثيث على أوربا ـ فلا ينبغي أن نبالغ في تقدير أهميتها ونتائجها. لقد كان عدم الفصل بين المهامِّ الطابعَ المهيمن على البيروقراطية، ولم تُتَّخَذ الخطوةُ الحاسمة إلا عندما أقامت الحماية، في بداية هذا القرن، إدارة جديدة وأخضعت مؤسسات المخزن القديمة أو ألغَتْها. فهذه الأخيرة كانت تجهل بالفعل المعايير التي تُقَعِّدُ الولوجَ والترقية، ولا تشير الوقائع إلى اختبارات خاصة، ولا إلى نظام امتحانات للتوظيف. وقد تسلط الأبحاثُ يوماً ما الضوءَ على هذا المظهر الذي ميز البيروقراطية المغربية خلال القرن التاسع عشر، وهو مظهر تقتسمه مع البيروقراطية العثمانية العتيقة. وهذا المظهر يميزهما معا عن البيروقراطيتين الكُبْرَيَيْنِ في الصين واليابان. وكيفما كان الحال، فإننا نكتفي هنا بالإشارة إلى أن التعيينات والترقيات ترتكز على انتقاء اجتماعي يتماشى إلى حد كبير مع دورات الهبة وشراء الوظائف والتكاليف.

ولكن، هل تكفي الخدمة والتقرب والهبة لإحكام السيطرة والحفاظ عليها؟ هذه الآليات لا نراها تشتغل في دار المُلك فحسب، بل إنها حاضرة في كل البلاد. فحتى عندما

يمنع العصيان من أن تُمثِّل الدولةُ في كل الآفاق (في القرن التاسع عشر)، فإن نموذج هذا «المركز المثالي» (المتكون من هذه السمات) يبقى حاضرا في الأذهان، ساري المفعول في الإنجازات والممارسات. فالسلوكات والتصورات التي تحدد هذا النموذج تشكل أساسَ التفاعل العادي بين الناس في المجتمع. ومفتاح النجاح هو عبادة الله وخدمة الأولياء وخدمة الرجال. ويُعَدُّ التقرب وتكوين جماعة، أو الانتماء إليها، قيمةً وضرورةً في الآن نفسه. لكن التقرب والخدمة لا يمكن أن ينتعشا إلا بالكرم (الهبة). ولا غرو أن يتحرك الأمير بعد وصوله إلى منصبه طبقاً لهذه القواعد التي يستعملها في بسط النفوذ المعنوي والسيطرة السياسية. وليس مفاجئا كذلك أن يمتثل الناس داخل هذه العلاقة السلطوية بصورة طبيعية.

يُشَكِّلُ تبادل الهدايا بين الناس المتساوين وَضْعاً، في مغرب القرن التاسع عشر كما في مغرب اليوم، دَيْناً يجب تسديده. ويوصَف بالدونيةُ من ليس باستطاعته إرجاع هذا الدين. ولكن، ماذا يحصل للأمير إذا لم يُرجع «الدَّيْنَ»؟ أولا وقبل كل شيء، يعرف الجميع أن الأمير يمكن أن يخرق قاعدة الإرجاع دون أن يؤثر ذلك على مكانته. وبعد هذا، فالهدية المقدمة إليه شبه إجبارية، وهي شرط لقائه بوجه ما. وإذا كان الأمير يُظهِر كرمَه عمليا، ويمتثل بذلك لقاعدة إرجاع الديْن، فإن الإرجاع ليس إجباريا بالنسبة له، خصوصا وأنه لا يقدم أبدا هدية مقابل لقائه لرعيته. فوضعه وسلطته لا يسمحان له بأن يهدي إلا حضوره مقابل خيرات هذا العالم. وفي هذه الحالة، عوض أن يُقَيِّدَ التلقي ديْنا على المتلقي، تقوم الهبة وفق آلية مبهمة بمحو ديْن متجدد باستمرار على كاهل المانح. وهذه هي السمة المركزية للأضحية الإبراهيمية التي نعثر عليها، بصفات متعددة، في أساس هذا المجتمع.

نستشف، مما سبق، أن الهدية المقدَّمة إلى الأمير هي ثمن الدونية، بحيث إن طرفا يقوم بواجب الإهداء إلى الطرف الآخر الذي لا يجازي إلا بالحضور. وحين تسري الهبة في مجتمع كهذا، مجتمع تحكمه تراتبية المكانات والفئوية بشكل قوي، فإنها تفقد قدراتها التبادلية في القمة، وتُسَطِّرُ التبعيةَ وعدمَ المساواة. وهذه السلطة التي تحرض على الهبة، وهي سلطة قُوَّتُها لازمةٌ في أعين الجميع من أجل بناء الأمة، لا تنتصب إلا باللدنية أو بالقوة. وفي اللحظة التي تتشكل فيها هذه السلطة في أيدي مجموعة، تَجتاز الهبةُ طورا جديدا. إنها تصير تجازي فوائد أخرى محتملة ودائمة لا يتمكن الأمير من منحها إلا بالقهر المنظَّم. وفي هذا المستوى تلتحق الهبة بالتصرف في الناس والأشياء(12).

إن الشرعية، كما أسلفنا، تُمنَح للغالب سواء استعمَل العنف الفعلي أو لجأ إلى توازن للقوى لتثبيط همة منافسيه وإضعاف شوكتهم. وحين يصل الغالب إلى هذا المستوى يرفعه وضعُه الشريف ويجعله يسمو على الجميع. وهذا النصر، الذي يُعتبر اصطفاء ربانيا، يُحَوِّلُه إلى رجل مَهيبٍ وله «بَرَكة». وهنا تطغى آثار اقتران اللدنية والقوة في الرعب.

يرتكز الوضع الاجتماعي على معايير لا يمكن للأفراد مبدئيا أن يغيروها : النَّسَب واللون والملة (وهذا المعيار له سياق خاص). ويستحيل تركُ الإسلام من أجل ديانة أخرى، والخروج من اليهودية (الموجودة في كل مكان تقريبا) إلى الإسلام مباح، ولكنه نادر جدا. وهذه التراتبية ليست محددة شرعيا وذات وظائف وامتيازات معترف بها. في المغرب، نجد أن فئات الوضع قابلة للتقلب، ولكن المؤسسات الشرعية أو القواعد الاجتماعية تراقب الحدود بينها. والقاعدة أن معظم السود في البلاد تابعون، ولا يمنع ارتقاؤهم إلى مراتب عليا وأدوار القيادة الفئات العليا من أن تتزوج منهم. ويرعى القانونُ التمييزَ بين اليهود والمسلمين، كما يرعى امتيازاتِ هؤلاء الأخيرين. ولكن الأنساب تكرس بين المسلمين فروقا معترفا بها.

يحتلُّ الشرفاء القمةَ في سلمية الأوضاع، ويحتل التابعون القاعدة. وبينهما يَحُلُّ الأحرار (أهل القبائل والمدن) والمنحدرون من الأولياء (المْرابْطينْ). وهذه الفئة الأخيرة معقدة، فأعضاؤها دون الأحرار أو فوقهم، وذلك بالنظر إلى قوة اللدنية التي يرثونها وأقدميتها، وحسب قدراتهم على إحيائها وتنميتها. وتتميز فئة المْرابْطينْ بطابعها المفتوح لكل من يرشح نفسه لاكتساب البركة وتشغيلها، خلافا لفئة الشرفاء(13). ولكن الولوج إلى هذه الفئة يرعاه بصرامة صوت الشعب الذي يعترف بسمات التوفيق والفتح، أو يحكم على الملتمس بالإخفاق. وفي حالة الفشل يختفي هذا الأخير اجتماعيا، ويتعرض لإدانة العلماء والسلطات القائمة.

وإذا كان تغيير الوضع الموروث صعبا، فإنه بالإمكان اكتساب النفوذ والمقام وتغيير التوازنات بالثراء أو العلم أو المجاهدة في سبيل اللدنية. فإذا أُضيفَ وضع راق إلى أحد هذه المكتسبات رُفع الشخصُ إلى مقام الأعيان بامتياز، وصار من «أهل الحل والعقد». إن للتأليف بين الوضع والجهد الشخصي الخاصية التالية: فالأول يميِّز ويفرِّق، والثاني يُسَوِّي. وهذه هي شريعة هذا المجتمع المغرَم بالتفاوت والتساوي في آن واحد، إلى درجة أنه يضفي طابعا شبه أنطولوجي عليهما لتعزيز الفروقات. فالتفاوت الذي لا يقرره الناس (أي الموروث) هو الذي يخلق الفرق.

إن تواجد الشريف على رأس جنده، وانتصاراته التي تؤكد ولاية سلالة اختيرت لأن نسبها يرجع إلى الرسول، تحافظ للشرفاء على رفعة شأنهم وتجعل منهم نقطة إرساء العدل الذي يتمثل في الحفاظ على الأمن في عالم معروف بانشقاقاته وسُلْمياته. وبعيدا عن الأوضاع والنجاحات المادية والمعنوية، فهذه الوضعية عبارة عن قوة فئة تحاصر مرشحيها. إنها تتعالى على الفروق التي تحافظ عليها، ويعتبرها الناسُ القوةَ الأسمى للتكاثر والتجمع، يَهَبُونَها كل الهبات ويقدمون لها كل التضحيات.

غير أن موقع الأمير، الذي يستثمر اللدنية الفتاكة (والدليل انتصاراته)، يتميز بشكل واضح عن وضعه. فبصفته شريفا، يُمثِّلُ كلَّ الجماعات التي تنتمي إلى فئته. ومهما تكن «كشوفاته» التي تبيِّنُها انتصاراته، فإن هذه الانتصارات تقرنه برجل الحرب (أو المحارب). وفي الحالتين معا، فهو ينافس كبار رجال الحرب، أو الوجوه اللدنية الأخرى في عصره. وينبغي أن نتذكر أن هناك اعتقادا قديما يعزو المعجزة والنصر العسكري لقوات خفية.

إن الحرب واللدنية المقرونين كليهما بالهبة، يمكن أن يرفعا بعض الزعماء إلى المراتب الأولى في السلطة، ويخلقا شرعيات تستغني عن التقرب من الأمير، أو ادعاء القرب منه. ولا يمكن أن نسند لهذه الشرعيات توجها تعاونيا(14)، ذلك أن حركاتها لا تُفسَخ في المركز. وإذا حصل أن امتزجت به، فإنه يجب إرجاع ذلك إلى مبادئ الهيمنة الآنفة الذكر.

ويعوِّض الرعبُ ـ وهو كما لاحظنا يقرن بين القوة واللدنية ـ كلَّ الوسائل الموصوفة أعلاه إذا أبانت هذه الأخيرة عن فشلها. إن ظهور العنف شيء عادي من أجل التغلب في التنافس المفتوح الذي يعتبر عاديا بدوره. ولكن ما هو دليلنا على هذا؟ في بداية عهد سلطان، عادة ما يتوقع الجميعُ صراعات، وقليلا ما نجد سلطانا تَمُّتْ توليتُه ولم يدخل مباشرة بعد ذلك في الحملة. وتُعدُّ الحَرْكَة (وهي تحركات يقوم بها الجيش بقيادة الأمير) مؤسَّسة وطريقة في الحكم، كما تَفرض حركيةً على المركز وتنقلات دائبة بين القبائل والأقاليم وعواصم المملكة الكبرى (فاس، مراكش، الرباط،...). وقد كانت «السُّوكَة» (الأركان)، بعد دخول الجيش من المعارك الكبرى التي قد يقودها السلطان نفسه، تنقَضُّ على الجيوب الصغرى المتمردة. وغالبا ما لا تُدخِل الضرائب إلى بيت المال إلا بالضغط العسكري(15).

إن الجيش يأتي على الخيرات والأشخاص. وحين تستدرج وساطةٌ ما المناهضين نحو التوبة يتمُّ تجنبُ المعركة. وأحيانا يتم الاقتصار على أخذ رهائن أو محاصرة الأسواق حتى يرضخ المتمردون إلى التسوية والتراضي. والأسْرُ الطويلُ المدة نادر في هذا الباب، لأن الأسير ليس سوى ورقة يُحتفظ بها من أجل التفاوض.

وقد تقود العداوات الأكثر خطورة الجيشَ إلى حدود قصوى من العنف، على نحو إتلاف المحاصيل والأشجار وتخريب المساكن وإبادة الأشخاص. وحين تكون المعركة تحديا حقيقيا موجَّها للأمير يقطع الجيش رؤوس القتلى، وتُرسَل الرؤوس إلى المدن كي يتم التشهير بها.

إن حزَّ الرؤوس وشهرَها ـ مملَّحةً من قبل اليهود عادة ـ يزرع الرعبَ في قلوب الناس. وحسب المصادر المغربية والأجنبية، كانت هذه العملية شائعة في القرن التاسع عشر. ونجد رسالة من سيدي محمد بن عبد الرحمان مؤرخة بسنة 1871، بعد أن حقق نصرا كبيرا على قبيلة الرحامنة القوية بنواحي مراكش، تقول: «هذا، ويصلكم ما قُطع من رؤوس قتلاهم لتُعلَّق بباب المدينة ويعتبر بها المعتبرون ويتذكر بها المتذكرون»(16).

وقد يستفيد مركز الحكم من أشخاص المعارضين وأجسادهم تبعا لإجراءات أخرى. ومن هذه الإجراءات الإعدام بعد شَهْر طويل على الساحة العامة. إنها عقوبة المطالبين بالعرش الذين لا تحميهم شجرةُ الشرف. والأمير إنما يطبق بهذه الأفعال حقوقَه على «دم» الرعايا الخارجين عن «الجماعة» كما ينظر إليها خدامُ دار الملك حسب الظروف. إلا أنه لا يقتصر على إبداء قوّته المميتة، فبعض مشاهد هذا الطقس تزُجُّ بالثائر المهزوم خارج حلقة البشرية.

كل هذا لأن الأمير لا يُنافَس. وهذا هو مصدر حفل الإذلال الذي يتجاوز الموتَ نفسه. فبعد أن يُقبَض على المعارضين يُقادون أمام السلطان الذي يتأمل فيهم، ثم يعرضهم لنظرات البلاط وعامة الناس. وقد شهد القرن التاسع عشر أمثلة كثيرة. ونحصي، بين نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ثلاث حالات شهيرة جدا نُعتَ «أبطالُها» كلُّهم بلفظ «الفتّانْ». المثال الأول حصل سنة 1871، ويخص أبوعزة الهبري، «وكان يخط في الرمل ويتعاطى بعض السحريات»، كما كان زعيم حرب. فبعد أن جاءوا به إلى السلطان، طِيفَ به على جمل أمام الملأ (17). وتُسمّى هذه الممارسة «التّطْوافْ». وقد حصل هذا في عهد مولاي الحسن. المثال الثاني يأتي بعد هذا إبان حكم مولاي عبد العزيز، حيث أدت ثورة الرحامنة إلى الممارسة نفسها. وتسجل رسالةٌ من الصدر الأعظم هذه الواقعة؛ فبعد الإشارة إلى القبض على الرجل، يقول:

«...فعاينه سيدنا المنصور بالله، وجمع عليه كبراء الجيوش والعساكر السعيدة وأعيان الحضرة وقواد القبائل، فعاينوه على هذه الحالة المقررة، ثم أُرْكِبَ على جمل أعرج وطيف به في المَحَلّة السعيدة عاري الرأس والصفعُ في قفاه وسخط الله ينزل عليه من كل ناحية حتى كاد أن يموت من العذاب، ثم صفد من يده ورجله وعنقه وسجن في قفص من حديد كالخنزير أو الكلب العقور» (18).

إننا أمام احتفال مسطَّر بشكل جيد، وإنه لَطَقْسٌ منظَّم حول السلطان والمهزوم بحضور البلاط. والعاهل هو المنتصر الوحيد، أما البلاط والجند ففي مرتبة أخرى. وبصرف النظر عن آلام المنكَّل به، فرأسه العاري والصفعات على قفاه تُسقط عنه خصائص الرجولة. وأخيرا، فإن وضعه في قفص يجعل منه حيوانا، ويرفع وتيرةَ العرض والفرجة. يتعلق الأمر هنا بحفل للإهانة والإذلال موجَّه لوشم الذاكرة. ولا يساورنا الشك في ذلك، إذا نحن استحضرنا العقوبة التي تم إنزالها، في عهد مولاي عبد الحفيظ، بالمدعو بُوحْمَارة. فبعد التّطْوافْ «بُنِيَتْ له دكّة بمشور باب البوجات ووُضع عليها قفصه وشُهر أياما حتى رآه الحاضر والباد، وأقيمت عليه الفرجات والأفراح في سائر البلاد»(19).

تحدَّث ميشيل فوكو M. Foucault، عبر كلمات لا تُنسى، عما أسماه «طقس» أو «احتفال» أو شعيرة التعذيب في فرنسا في القرن الثامن عشر. وتختلف حالات التعذيب التي

نوردها من مغرب القرن التاسع عشر كثيرا عما لحق بداميان Damiens الذي تحدث عنه فوكو. غير أن المشترك أنهم، في حالة المعذَّب الفرنسي، يُـدونَ المواجهة المفردة بين العاهل والمنكَّل به، ويُنتقم من المهزوم شخصيا وعموميا(20). من المؤكد أنهم يدَّعون إصلاح خطأ اقتُرف إزاء المجتمع، ولكن تَطْوافَ المعذَّب وعَرْضَه على الناس ومَنْحَه لقاء وجها لوجه مع السلطان ووَضْعَه في قفص، كل هذه الأشياء تبين أنه لو كان الأمر يتعلق فعلا بإصلاح خطأ، ما تم التشبث بالشيء الأساسي هنا، وهو شكل العقوبة. فهذا الشكل يحمل علامات اللاتساوق التي يقيمها الطقس، بحيث يجعل هذا اللاتساوق المهزومَ، شأنه شأن المعذَّب الفرنسي، في موضع الوجه المعاكس والمتناظر مع السلطان(21).

وبإيجاز، فهذا الاحتفال الرسمي يوظَّف في مغرب القرن التاسع عشر بصفته «عاملا سياسيا»، بحيث إن أثره المرعب تحمله كل الذاكرات. فالحكايات حول بوحمارة ظلت تتردد حتى العشرينيات من هذا القرن بعبارات ملؤها الذعر والرعب. وأخيرا، فعلى مستوى المشهد السياسي المغربي، لا يمكن أن تُؤوَّل الاحتفالاتُ المنظمة على شرف المنتصرين إلا في إطار مجموع الطقوس التي تبني «جسد» السلطة المَلَكية(22).

هذه متوازيات. وهنا أيضا تصل الطقوس والإجراءات، عبر جسد المعذَّب، إلى التحكم في روحه واستعمالها لفترة وجيزة، وتحاول تغيير مكانه في الترتيب العام للكائنات (ولنتذكر أنه عندما يكون في قفصه تسقط عنه إنسيته). لكن خصوصيات هذا المجتمع المسلم المتواجد جنوب حوض البحر الأبيض المتوسط تفرض اختلافات عن حالة المعذَّب الفرنسي. فلا يُسمَح للحاكم بتقطيع الأوصال ولا بحرق الأموات ولا باستعمال الرفات. فالإجراءات البشرية، في السياق الإسلامي، تقف هنا عند حدود الشريعة. ومهما تكن سُلَط رجل ما، فإنها في آخر المطاف عبارة عن عطية، شأنها شأن الهزيمة والعذاب. ويُبرز التعذيبُ اللاتساوق الآنف الذكر، ولكنه قد يكون مؤقتا. فكل مسلم يمكن أن يمتلك بالقوة سلطة سامية مفوَّضة من الله. وهذه المواجهة، أليست غير متساوية بكيفية مختلفة في مغرب القرن التاسع عشر بالمقارنة بـ «النظام القديم» الفرنسي، لأن أجهزة القهر بالمغرب لا تترك للمركز السياسي فرصة الامتياز الحاسم؟ هذا، بالإضافة إلى تلك التعادلية الراديكالية التي أشرنا إليها.

إن الرعب لا يمكن أن يتجسد في أقصى صوره وأعمقها. فالحرب الطويلة تتطلب تنْظيماً وتجهيزا محكمين، وقدرات تموينية لا تتوفر للمحاربين، ولا يمكن إقامتها إلا بجيوش مختصة. والمدن والقبائل لا تتوفر على هذه الجيوش، والاختصاص جزئي، وتطوير تقنيات التنظيم ظل محدودا داخل جند السلطان. وهذا التوازن النسبي للقوى يدعمه النظام الاجتماعي الذي يَهَب الرعايا وسائل عنف لا يستطيع المركز أن يقضي عليها دون أن يضحي

بوسائل الحكم نفسهـا، وهي بنيات القبائل والمؤسسات الحضـرية. ولهذا تم اللجوء إلى نظرية الشرعية لما بعـد الخلافـة في تدعيم الوضـع الشريف الذي يحـتل المقام الأول. وقـد استُعمل الوضع الشـريف من أجل تقـريب الصيغـة المغربية من الخـلافة الأولى التي سبـقت الصيغـة السلالية التـي دشنها الأمويون. وهي صيغـة عُمل بها في القرن التـاسع عشر، وما زالت تُعتبر حتى يومنا هذا مثلا يوجه البيعة الملكية.

تضع البيعـة السلطانَ، بصفة شرعـية، في موقع أميـر المؤمنين. ولا يُعتمَد، مـبدئيا على الأقل، احـتلال السلطـة بالقوة إلا إذا حـصلت البـيعـة. والأمـير الذي ينجح فـي تشغـيل هذا الإجراء يصبح إمام الأمة الإسلامية. وبهـذا يتولى السلطة بصفته خليفة الله وظله في الأرض. وفي إطار هذا التفـويض الذي يمنح القوة وتتّحـد فيه إرادة الأمـة مع إرادة الله، يمكن للسـلطان أن يتـصدى شـرعيـا لكل تمرد، لأن التمـرد خـروج عن الإجمـاع، والمتمـردون «يعصـون الله ورسوله».

تطبّق البيعـات المغربيـة في القـرن التاسع عـشر نظرية الـسلطة التي حُددت في نهـاية الخلافـة العبـاسية، حين اندثر الخلـفاء المنحدرون من هذه الـسلالة كليا وظهـر نظام الدولة في واضحة النهـار مجسدًا في دولة البُوَيْهِيين. وقـد أسس العلويون، بالضبط، إحدى هذه الدول (منتصف القـرن السـابع عشـر) على أنقاض دول سابقة. ويشـير لفظ الدولة، كمـا أشرنا، إلى الدَّوْر في السلطة المنتزَع بالقـوة. ويقبل الفقهـاء المغاربة بهذه الوضـعية شريطة أن يبـاشر الإمام الوظيفتين الأساسيتين: الدفاع عن الأمة وحـماية الدِّين. كما كرسوا نظرية الإمارة العظمى في القرن الثامن عشر.

فهل كانت هذه الصيـغة جوفاء، كما ردد البعـض؟ لا يبدو الأمر كذلك، ذلك أن في التباس الألقاب الممنوحة للسلطان والإلحاح على النسب الشريف محاولةً لتقريـب السلطنة من الخلافة قبل السلاليـة، مع إعطائها طابعا دينيا؛ كما أنه، في ظل وضعـية الانتقال الجذرية تحت التهديد الأوربي، يقـوم عقد البيـعة بتعداد التدابيـر التي ينبغي اتخاذها، ويحصل تقـريب أكبر للمُبايع المغربي من وظيفة الخلافة المثالية.

إذا نظرنا إلى بيعـة الرباط المقدمة للسلطان مـولاي عبد الرحمـان بن هشام التي يرجع تاريخ تحريرها إلى 3 ينـاير 1823، وجدنا ثلاثة ألقاب: سلطان وإمام وخليـفة. ويتحدث نص البيعة كذلك عن الإمارة العظمى التي يريد الموقعون أن يتقلدها السلطان الجديد. وبذلك، فإن توسيع الاختصـاص الممنوح يقارَن بالخلافـة دون أن تتم المطالبة بها صراحة. وفي شرق المغرب بالضبط تبدأ أراضي الخليفة العثماني، فـيما العالم الإسلامي ليس له إمام أسمى. وإذن، فقد تم مـدُّ منصب الخلافـة على السُّلطَنـة. ويشيـر الجـمع الصعب بين هذه الألـفاظ (سلطان، إمـام،

خليفة،...) إلى هذا الإجراء. وقد دعا فقهاء الشريعة إلى إقامة الفرق بين هذه المؤسسات، وهو فرق لا يغيب عن وعي فقهاء المغرب، لكنه لا يمنعهم من التقريب بين الخلافة والإمارة العظمى بشتى الوسائل بما فيها تعدد الألقاب.

وفضلا عن ذلك، يخطو هذا النص خطوة إضافية في المماثلة بين الأمة التي ولّت سلطانا عَلَويا في شهر يناير من سنة 1823 والأمة التي أدت يمين بيعة الرضوان للرسول. وبما أن المرشح قد تلقى توصية مكتوبة من سابقه، فقد أشيرَ كذلك إلى سابقة الخلفاء الراشدين الأولين. كل هذا الاستحضار يأتي لتجاوز تاريخ السلطة السيىء في الإسلام كي يُستفاد من نموذج الرسول. وبذلك ينجز النسبُ الشريف خطوة حاسمة، رغم أن تعايش السلطنة والألقاب الخليفية يُذَكِّرُ بالبَوْن بين النموذج والواقع.

ونتعرض الآن لمثال آخر، وهو عقد البيعة الذي قدمته مدينة فاس لمولاي عبد الحفيظ بتاريخ 5 يناير 1907 (23). كان الوقت مضطربا، فقد تنحى السلطان السابق مولاي عبد العزيز المتهم بالتساهل مع التدخلات الأجنبية، واحتلت الجيوش الفرنسية جزءا من البلاد. أما الإصلاحات التي سعى السلطان السابق إلى تطبيقها فقد افتضح أمرها لأنها سهلت، في الوقت نفسه، التغلغل الأجنبي. نجد في نص البيعة هذا تعايشا بين الألقاب كذلك: خلافة وإمامة وإمارة عظمى وإمارة المؤمنين، ولكن لقب السلطان اختفى. ونفهم من ذلك أن الموقعين على البيعة يهدفون بشكل صريح إلى إحياء الخلافة (إعلاء شمس الخلافة). ويتمُّ الحديث، إضافة إلى ذلك، عن «إمارة عظمى»، وتفيد في هذا السياق «السيادة». وهنا أيضا تم الاستناد إلى النموذج الأول للخلافة، غير أنه لم يَـفُـتْـهُـم أن يقللوا من شأنها، بحيث وضعوها مع ألقاب أخرى. كما نجد حجة الشرف تلعب الدور نفسه الذي لعبته في البيعة التي تعرضنا إليها أعلاه. وقد أضيفت إلى كل هذا تعليمات واضحة: إسقاط الجبايات غير الشرعية (التي أدخلها المصلحون قبله)، والامتناع عن التعاون مع أوربا المسيحية (دار الحرب)، والتحالف مع المسلمين الآخرين، ويَعْنُونَ العثمانيين.

يُبيِّـن عبد الله العروي، مُحقّاً، أن الفقهاء المغاربة أخذوا يرددون النظرية الكلاسيكية للخلافة من أجل تمييز السلطنة وتسويغها. كما يسجل أن حدودها تكمن في سَنِّ المعايير التي تحدد الخليفة بصفته إماما وخليفة للرسول يحمي الشريعة وينشرها في أمة من واجبه أن يصون وحدتها واندماجها. لكن العروي يذهب إلى أن هذه النظرية لازمنية وفارغة لأنها، حسب رأيه، تبرر كل الأوضاع، إلى درجة أنه حتى لو كان السلطان زنديقا وفاسقا لم يُعزَل(24).

إن موقف الفقهاء، كما هو وارد هنا، قد يفسح المجال للالتباس. نسجل، أولاً، أننا أمام نظرية ثانية، تُحَضَّرُ بعد اختفاء الخلافة. وبذلك فهي تكرس وضعا جديدا. إن الدولة

التي تشرعها هذه النظرية هي الدور في السلطة (تداول السلطة)، المفروض بالقوة والمستند إلى إرادة الله، والحاكم في كل مكان الشؤون السياسية لأمة منقسمة. هذا الانقسام الطارئ منذ مدة طويلة فُرض فعلا في الوقت الذي لم يعد فيه العباسيون قادرين على انتزاع بيعة الإمارات المستقلة التي أسسها البُوَيْهيون(25). وبهذا حلت هذه النظرية التي تعترف بالسلطة المستولى عليها بالقوة، إلا أنها تُخضِع ممارستها لهذه الشروط التي ما فتئ المغرب يؤكدها، شأنه شأن مجموع العالم الإسلامي : الحفاظ على انسجام الأمة ووحدتها بالوقوف ضد الاضطرابات الداخلية والتهديدات الخارجية، وحماية الدين وتطبيق الشريعة القرآنية. ويكمن مجهود الفقهاء المغاربة في استعمال قاعدة ثانية لإلباس دولتهم زَيَّ الخلافة. وهنا يتضح اللجوء إلى هذه الطوباوية التي ترتضي فعلا الشروط المثالية التي لا تقبل مهاودة دون الطعن أبدا في مصدر السلطة ولا في إجراءات القيام بها.

بهذا يمكن أن نفسر جيدا وجهةَ نظر الفقيه الكبير عبد القادر الفاسي. فإذا كان هذا الفقيه يميز بين مظهرين في سلطة السلطان الـمُسْلم ويسميهما إمامة وخلافة، فيفترض أن الأولى مشهودة ومنقطعة وأن الثانية غير مشهودة ومستمرة، فليس لأنه يستلهم في هذا بعض الأفكار الشيعية، كما يشير العروي إلى ذلك؛ وإنما لأن هذا الموقف يسمح باعتماد الإمامة بوصفها ممارسة سلطانية للسلطة. وتُعْطَى للأمير وسيلةٌ يتقلد من خلالها صفة الإمام الذي ترتضيه الأمة، دون أن يُضْفَى عليه لقبٌ خليفي، وهي عملية مستحيلة شَرْعاً. وبعبارة أخرى، فإن الانتصار بالسلاح ورضى الأمة، وهما تَجَلِّيان لإرادة الله، يورِّثانه الإمامة ويقربانه فعلا من الخلافة. ونرى أن اجتهاد الفقيه المغربي يوفِّق، بوجه معين، بين نظريةٍ وممارسة متضاربتين تاريخيا.

4. التوسُّط: الجسد الروحيُّ والقَهْر

تستند ممارسة السلطة وشرعيتها بشكل قوي على أرضية الشرف. وإذا كان الانتساب إلى الرسول غائبا في النظرية السنية للخلافة، فإننا نجده في شكله العلوي في عملية التولية، وفي الدعوات التي ترافق صلاة الجمعة، وكذا في الشعائر التي تمارَس طوال السنة الإسلامية. ففي كل هذه التجليات يُكرَّس وجود الشرفاء، فَهُمْ أول الشهود الذين يُذكَرون في البيعة بسبب النعمة التي يضفيها عليهم نسبهم؛ ولا شيء يُعقَد أو يُحَلُّ دون مباركتهم.

ومعلوم أن هذا التواجد أبعد من أن يكون احتفاليا صرفا، فالشؤون الحاسمة للدولة تفرض اللجوء إلى وساطتهم، في نزاعات السلالة الحاكمة، وفي الحروب، وفي الاضطرابات التي تحصل في البوادي والحواضر. وقد وصل هذا إلى حد تدخل بعض السلالات بين السلطان ورعاياه (شرفاء وزّان مثلا). تشتغل في هذه المعاملات كل الفروع بما فيها الفروع الفيلالية البعيدة عن الأسرة الحاكمة، ويضاف إلى ذلك كل الآخرين الذين وصلوا إلى المغرب قبل العهد العلوي وانتشروا في جميع الآفاق. ويعطي الاحترام الذي يحظون به من الشعب لأضرحة الشرفاء الكبار (مولاي ادريس بفاس، مولاي ادريس بزرهون، وزان، مولاي عبد السلام بن مشيش، مولاي ابراهيم بآسني، سيدي احماد أوموسى) أهميةً استراتيجية. ويسهر كل فريق بعناية قصوى على نسبه وألقابه، إضافة إلى الثروات التي تأتي من الهبات والصدقات التي يجلبها المزار. وكل منهم يرعى امتيازاته: فهم مُعْفَونَ من الجبايات والضرائب التي يؤديها العامة للإدارة السلطانية، ولا يخضعون عمليا إلى جل مؤسسات التقاضي الذي تنظر في قضايا الشعب. وتحظى بعض الفُرُق بالجبايات الشرعية المستخلصة من منطقتها. فهذه امتيازات عُمل بها خلال القرن التاسع عشر، وتواصلت بنفس الأشكال حتى بداية القرن العشرين تقريبا. وتضاف هذه الامتيازات إلى الأملاك العقارية الممنوحة لهم من العاهل. وتتلقى الأُسَر المقرَّبة منهم صلةً من القصر، وهي نوع من المجازاة والإحسان المطرد على شكل هدية، تُمنَح في إطار صلة قرابة أو علاقة أخرى مبنية على هذا النموذج. ومن المعروف أن السلطان نفسه يتردد على الأضرحة الكبرى حين يمر بجوارها، ويتخشع مثل رعاياه أمام قبور الأولياء، ذلك أن توسطهم عند الله يعينه على قضاء مآربه.

يشارك الشرفاءُ، إلى جانب الأمير، في إحياء كل الطقوس الكبرى. ولكن عيد المولد هو الذي يُبْرِزُ بشكل واضح سليل الرسول. وتبين ذلك بجلاء الصورةُ التي قدمها المؤرخ ابن زيدان عن هذه الاحتفالات الرسمية في عهد الحسن الأول. ففي المواكب والاحتفالات لا يظهر السلطان بصفته الرجل الأقوى فحسب، بل يُقدَّم كذلك بصفته تجليا لبَركة الرسول، وهي بَركة حية ونافعة وقادرة بمفردها على بعث الحياة في المملكة السعيدة التي تمثلها الجماهير المشاركة في هذه الاحتفالات.

كانت دار الـمُلك تعرف في الليلة التي تسبق يوم المولد حركة دائبة. يجتمع كل الموظفين الكبار وكل الأشخاص ذوي الأهمية سواء من العاصمة أو من الأقاليم، كما يلبي العلماء والشرفاء والأعيان دعوة العاهل. ويدخل في هذه الفئة أيضا كل أولئك الذين حازوا نفوذا بالشراء أو بالقوة أو بالبركة (وهؤلاء الأخيرون هم المنحدرون من الأولياء ونقباء الزوايا الكبرى).

يصدُر الإذن بدخول الناس إلى مسجد المشور حيث تُتلى الأمداح النبوية خلال جزء مهم من الليل. وترجع بعض نصوص الأمداح إلى القرون الأولى للإسلام. وتبدأ الأمداح بعد صلاة العشاء، بحضور ضيوف يجلسون حول السلطان والمحراب الذي يشكل بؤرة الجلسة. ونجد نظاما خاصا حول المحراب الذي يستقر فيه عادة الإمام الذي يَؤُمُّ المصلين.

يجلس السلطان يمينَ المحراب، ويجلس خاصة العائلة (الشرفاء) عن يساره والقضاة والعلماء عن يمينه. ثم يجيء الحاجب بمبخرة يضعها قريبا من السلطان، بينه وبين المنشدين. وبعيدا أمامه، يجلس المنشدون ذوو الأصوات الحسنة من سائر مدن الإيالة الشريفة ومراسيها، ثم الأعيان والكتاب، ثم الوزراء وراء الكل. تحل كل هذه المجموعات، بهذا الترتيب، بالمسجد. أما الباشوات والعمال ورؤساء الجيش فيجلسون بصحنه.

إن النظام المعتمد هنا يُحِلُّ في مرتبة لاحقة كلَّ الذين يمارسون وظيفة في البيروقراطية الملكية، إذ يخصص الأماكن الأَولى للذين يخلِّدون سلاليا أسرة الرسول، والحراس رسالته وسنته وتقاليده (الشرفاء والعلماء). وإذ تعتمد السلالة هنا البيولوجيا، فإنها تتعداها لتصبح رمزية. ويحتل المنحدرون من الرسول، وليس العلماء، النقطة التي يتجه نحوها الكل (المحراب). وبإيجاز، فالترتيب هو التالي: العشيرة اللدنية أولا، والجهاز البيروقراطي بعد ذلك. وللشرفاء الأسبقية لأن حضورهم يجسد في الواقع «الجسد الروحي»(26) للرسول.

تتوالى الأمداح حتى وقت متأخر. وتنقطع حين يغادر السلطان المسجد، فيحذو حذوه المدعوون، حيث يلتحقون بقاعات الانتظار بالقصر. هناك يُقَدَّم لهم طعام فاخر. ويُخَصُّ الشرفاءُ الأقربون بطعام من طعام السلطان الخاص بعد تناوله منه شيئا خفيفا. بهذه العلامة الثانية يُجدِّد القربُ الأقصى للشرفاء، ذلك أنهم يساهمون في تخليد اللدنية النبوية. فمؤاكلتُهم للوجه المركز للبركة يضعهم في مقام يعلو على كل سلمية أو تراتبية.

بعد الانتهاء من الطعام يخرج من كان سَكَنُه قريبا لينام فيه هنيهة ثم يرجع، ومن أتى من بعيد نام بموضعه. فإذا بقي للفجر نحو الساعة ونصف رجع كل إلى محله من المسجد حول السلطان، عند ذلك يأخذ مجموع المديح ويبتدئ المنشدون من حيث انتهوا، ثم يسردون ما تيسر من مختار القصائد المولدية التي يقدمها للجلالة السلطانية فحولُ شعرائه

بمناسبة تلك الليلة. وبعد صلاة الفجر والصبح يدخل السلطان داره ثم يخرج الشرفاء فيجدون الحاجب بالباب يناول كل واحد منهم ريالا مختوما عليه باللّك (الشمع)؛ ويكون عمله كذلك مع كل فرد من تلك الجماهير إلى أن يخرج جميع من كان بالمسجد.

بهذه الهبة تكتمل ليلةُ تمجيد الشرفاء، والسلطان في المقام الأول، بصفته رب أسرة ترتكز سلطته على ما يجب تسميته بالنزعة العلوية، أي أسبقية حفيدي الرسول من أسرته ومن صهره علي ابن أبي طالب. وتجسد القطعة النقدية في الشمع بدون شك فألا. فبواكير الغنى والرخاء العيني اللذين يتكرم بهما السلطان المقدّس على رعاياه تكمن في هذا الرمز.

تقام الاحتفالات نفسُها التي تَسِمُ يومَ المولد، كما يسميه ابن زيدان، بمناسبة أعياد دينية أخرى، وخصوصا عيد الأضحى. ونود أن نثير هنا بعض التفاصيل، لأنها تسلط الضوء على بعض المظاهر المهمة في القوة الرمزية لدار المُلك. فكل العوامل، بما في ذلك القرب (والتقرب) والخدمة والهبة والرعب والفرز والتركيب حسب الأوضاع الاجتماعية والأفكار والمبادئ المتداوَلة فيما يخص إعلاء الوضع الشريف، لا يمكن أن تتألف فتُكوِّنَ سلطة دائمة إلا إذا توسطها الوجهُ التركيبي للسلطان. والتوسط هنا يعني التموقع في طوبوغرافيا الحفل، كما يعني، في الوقت ذاته، التأليف والجمع بين مبادئ ومفاهيم عملية لا تنسجم كل «منطقياتها» بالضرورة. ومن بين هذه العوامل، نجد أن النظرية الإسلامية المتأخرة للسلطة وللنزعة العلوية وحدها تُعطى بصفتها خطابا(26 مكرر)، أما العوامل الأخرى فتشكل ما يمكن أن نسميه بالإيديولوجيات الضمنية، كتلك التي تتخلل صياغات لمشاهد الخدمة أو الهبة. وتجد هذه المفاهيم، كما هو معلوم، مفسرين مطنبين في إطار القداسة التي سنتعرض إليها لاحقا.

في يوم عيد الأضحى تُهدى الألبسة للأسرة الملكية وللقواد والعُمّال والأعيان. وتُقام احتفالات كبرى خارج الأسوار بالمصلى، ذلك الفضاء المخصص للخطبة والصلاة اللتين تسبقان نحر أضحيات العيد الكبير. ويجاور المصلى، في العواصم الكبرى للمملكة، القصرَ الملكي خارج الأسوار.

في الصباح يستقبل السلطان وفود القبائل التي تأتي لتهنئته وتقديم الهدايا المألوفة وتجديد البيعة. وفي هذه الأثناء يتشكل الموكب الرسمي بالمشور. وبعد أن يخرج الأمير من داره يعبر الباب الأول، وهنا يسلم عليه أهل الخدمة الملحقون بإقامته ويحيطون به. إنهم «الحناطي» الداخلية، وعلى رأسهم الحاجب. وبعد أن يركب السلطان جواده يعبر الباب الثاني، وتنطلق الموسيقى، ويأتي خدام الحناطي البرّانية، المسؤولون عن أنشطة المشور، لتهنئته والدعاء له بطول العمر، ثم يَنْضَمُّون بدورهم إلى الموكب الذي يتقدم طبقا لترتيب قضت به العادة وآداب المراسيم.

يتقدم الأمير وسط شكل مستطيل يُترَكُ عرضُه الأمامي فارغا. وحواليه مباشرة تسير على اليمين الحناطي الداخلية، وعلى اليسار الحناطي البرانية. وتُرفَع عاليا فوقه مظلة مقصورة عليه وحده، يحملها خادم مكلَّف بهذه المهمة. بعد هؤلاء تأتي صفوف العسكر، ووراءهم الجيوش الآتية من القبائل والخيل والـمُشاة. ويُقفل المسيرةَ الرماةُ أصحاب المدافع تجُرُّ الدواب مدافعهم في كراسيها. وتتقدم الموكبَ ستةُ خيول مسرجة يتبعها قائد الرَّوَى (الإصطبل)، تسبقه تجريدة صغيرة من الجنود في شكل مجموعات رباعية. ويسير هذا الموظف الكبير (قائد الرَّوَى) أمام مطية السلطان مباشرة. وبما أن الموكب مفتوح في عرضه الأمامي، كما أشرنا، فإن هذا الشكل يهيىء لهذا الموكب الفريد فضاءً للقاء، بحيث يبرز السلطان أمام رعاياه.

إذا بلغ السلطان باب البلد الذي يخرج منه لبطحاء المصلى وجد على اليمين أعضاء حكومته راكبين بغالهم، وعلى اليسار وفود القبائل. ويكون الفضاء المركزي للمصلى فارغا، يغلقد في القاع الخيالة (الفرسان). وفي صمت تنحني الجماهير، فيحييهم السلطان بالسلام بواسطة قائد الرَّوى، ثم يردون التحية بانحناء الرؤوس.

بعد هذا تتقدم وفود القبائل فيدعو لها الأمير بالرخاء ويباركها. وبعد القَبائل تتقدم أعلام حرس البخاري وما أضيفَ إليهم لأداء التحية اللازمة. ومن العوائد أن يكون في مقدمتهم أحد أعمام الأمير أو أنجاله يرأسهم جاعلا مُكَحْلَته (بندقيته) على عاتقه الأيمن، وأمامهم تكون الـمحَفَّةُ الملكية يتقدمها شيخا الوزانية والناصرية، ويأتي الوزراء والكتاب والشرفاء في صف خَلف فرق أعلام حرس البخاري ووراءهم بقية الجيش.

بعد تلقي الولاء، يأخذ الموكب السلطاني طريقه رجوعا نحو القصر ترافقه الموسيقى الصادحة وفق الترتيب نفسه. ويكون توقفُه الأول، في الاتجاه المعاكس لحركة الخروج، بالباب الأول (وهو طبعا الباب الثاني في مرحلة الذهاب). هنا يُسمح للشرفاء، الواقفين على اليمين، فيزدلفون لتقبيل ركابه الشريف. فإذا فرغ منهم وجد الوزراء والكتاب مصطفين أمامه فيحييهم بواسطة قائد الرَّوى، ثم يتقدمون واحدا بعد واحد لتقبيل رِكابه، ثم إذا دخل الباب الثاني (أي الباب الأول بالنسبة للذهاب) وجد الجزارين في استقباله حاملين أواني الحليب وطيافير التمر فيتناول من ذلك ثم يوجه به للشرفاء ممن يرأسون جيوشه ولمجموعة من قواد الجيش والأعيان.

وبمجرد دخول السلطان لداره يُخرِج صلةً معهودة (هبة) للذُّكَّارَة والشرفاء، ثم يحيي قائدُ المشور الجميعَ، ويكون ذلك بمثابة الإعلان عن انتهاء هذا الجزء من مراسيم الاحتفال.

لكن العيد لم ينته بهذا القدر بالنسبة للأمير. فبعد صلاة العصر يظهر ثانية وحوله جهازه وسط المشور الغاص بالحضور من جديد، ويأتي أهل البلد التي بها السلطان لتهنئته بالعيد متأبطين لهداياهم المعتادة.

يُحتفَل بالعيد الكبير (عيد الأضحى)، كما هو معلوم، يوم العاشر من شهر ذي الحجة. وشهر ذي الحجة شهر مقدس، إذ يتم خلاله الحج إلى بيت الله الحرام، وفيه يومُ النحر الذي يعتبر سنة مؤكدة يؤدّيها المسلمون في جميع أنحاء المعمور. وبهذه المناسبة يُصَلّى صباحا بالمصلى بعد الخطبة التي تُذكّر بمغزى هذا العيد. وبعد الصلاة يعمد الأمير إلى نحر أضحية باسم الأمة، ويتبعه في ذلك كل أرباب الأسَر الذين يضحون لكل أفراد أسرهم. وهنا يُضاف إلى الوجه التركيبي لأمير المؤمنين، الذي يتجلى في المواكب (الموصوفة سابقا)، عاملان قويان، وهما : وجه إبراهيم الخليل الذي تضع تضحيتُه أسسَ الحضارة، فهو مَن أسس مكة (أم القرى) بعد النحر؛ ورب الأسرة الذي ينبغي أن يحذو حذوَ رب الأسرة المثالي هذا (إبراهيم) لضمان استمرارية الأمة.

يظهر السلطان في كل هذه الطقوس بسمات الوصي الحامي الحارس، مجسِّدا المعجزة التي تعيد إلى الناس الإيمان الصادق والإسلام الخالد. ويعترف الأمير، من خلال رمزية بسيطة، بحق مشاركة الشرفاء في هذا الامتياز، ويسمح لنخبة المملكة بالانتفاع من قداسة شخصه ومن دفقاتها التي تسري في هذا اليوم وبهذا المكان الذي يجري به الاحتفال. وبذلك يسمح للشرفاء بمؤاكلته، كما يُمتِّعُهم رفقةَ النخبة الحاكمة بالامتياز الفريد، وهو تقبيل الرِّكاب.

إن المشاركة والخضوع عبارة عن شيء واحد هنا. فالاحتفال يرسم لوحة تنحني فيها المملكة بكاملها أمام الأمير، مما يجسد قطبيته؛ وتشخصه هذه اللوحة في وظيفة الوتد الرئيسي القار للكيان؛ فهو القطب الذي بدونه لا يمكن أن يكون للأمة وجود حقيقي. وهذه اللوحةُ تُنصِّبُ دار المُلك (وهي المركز المثالي) على وجهي إبراهيم الخليل الأب والمؤسس (وهما في الحقيقة وجه واحد)، بصفتها المركز المُعيل الذي ينقذ الجماعة بالأضحية والتضحية، ويُرَخِّصُ لها بالاستمرار في الوجود.

ويُظهر الموكبُ كلَّ مكونات الجند في «الحَرْكَة»، حيث تتمفصل هذه المكونات حول النواة الصلبة التي يمثلها حرس البخاري. ومعلوم أن هؤلاء الحرس يمضون إلى المعركة، كما يقومون بالحراسة اللصيقة لدار المُلك، وهم الذين يسهرون على خيام السلطان أثناء تنقلاته. ولهذا، فلا غرابة أن يعرضوا في الموكب خلف محَفَّته مباشرة. وبما أن أي حَرْكَة للجند يسبقها الوسطاء الذين يقترحون حل الصراع سلميا قبل اللجوء إلى السلاح، فإن هذا ربما يفسر تواجد الشرفاء ونقباء الزوايا (شرفاء وزان ونقيب الناصرية) حول محفَّة الأمير.

ولم يَفُت الملاحظين الأجانب هذا الطابع المقدس لشخص الملك، وهم يتفقون في هذا مع الأدبيات المغربية التي تشدد على إشعاعه المعنوي والروحي حتى خارج التراب الذي

يحكمه فعليا؛ فحتى في المناطق التي تُرفَض فيها سلطته الإدارية يقصد الناس مخيمه كمزار حقيقي. وتشير المصادر المغربية إلى إمكان التردد على السلطان حتى في حال انهزامه وأسره من أجل التبرك به، كما يُعامَل بالاحترام الذي تفرضه خصاله.

ومع ذلك، تمتنع الإسطوغرافيا في مرحلة ما بعد الاستعمار عن تسجيل مواقف تقديس الإنسان القصوى التي تلاحَظ أحيانا في هذا النوع من الاحتفالات، وكأنها تسعى إلى بناء ماض معقلَن؛ وكأن عقلانية المؤرخ تفرض تصورا يعقلن الماضي... على كل حال، نجد مثلا في أرشيفات ج. دروموند هاي J. Drummond Hay، الذي كان وزير أنجلترا بطنجة لسنوات عديدة في أواسط القرن التاسع عشر، رسما يمثل الاستقبال الرسمي الذي حظي به من سيدي محمد بن عبد الرحمان. يبدو السلطان على حصانه يحيط به جهازه كله، وأمامه السفير وحاشيته. وعلى اليسار، قريبا جدا من حوافر مطية الأمير، نرى أشخاصا مغاربة وهم في حالة سجود.

من الممكن، طبعا، أن يفكر الشخص في أن هذه الممارسات لا تتصل بالمذهب الإسلامي في السلطة، وأنه لا صلة لهذا السجود بسجود الصلاة، غير أن هذا لا ينفي حصول التجاور بين هذا وذاك. والأهم في الأمر أن أولئك الذين يسجدون لا يهتمون في تلك اللحظة بالتناقضات التي تتبادر إلى الذهن بين عملهم هذا وبين العقيدة. بل أكثر من هذا، إننا لا نعثر عند حراس الشريعة الإسلامية بالمغرب على مناقشة لمظاهر كهاته.

في المواكب والاحتفالات يبرزُ شخصُ السلطان للعموم، ولكن هناك حواجز خفية تضاف إلى جماهير الحراس والمتوددين، فتعزله عن سائر الناس، مثلما تعزل الطّابُوَاتُ المقدّسين والمنبوذين. فهذا السلطان الممتطي صهوة فرسه، والمظلة مرفوعة فوق رأسه، وشعب من الخدم المسلحين يحيط به، لا يتحدث إلا لماما، وغالبا ما يتم ذلك بواسطة قائد المشور أو بواسطة قائد الرّوَى الذي يرُد على تحية الوزراء والكتاب.

يُفرض الطابو الآخر، ويتعلق بالمعاشرة والمخالطة والمؤاكلة. فهذه كلُّها «محرّمة» عليه، ولا تحصل إلا في بعض المناسبات الطقوسية التي ترفع نسبيا «التحريم» إزاء الشرفاء وبعض الأعيان الذين يشكلون نواة النخبة. وما يَطبع هذه المسافة بشكل واضح هو الطقوس التي تتيح اجتيازها حين يتبين أن ذلك ضروري. ويُعَدُّ الانحناء (وأحيانا السجود) الذي ترافقه الهدايا من الوسائل الأكثر تداولا، إضافة إلى تقديم الذبيحة بعد مدة صراع. ثم بعد أن يرتفع «الحاجز»، تنطلق أشكال الولاء كما لو زالت الكوابح، بحيث يَتِمُّ الازدحامُ أمام السلطان من أجل اتصال نافع فتُقبَّل يداه ورجلاه وركابُه.

تَحُثُّ هذه المراسيم على المسافة والمهابة إزاء الملك، وتبثُّ الفرحةَ والشعور بالقوة والخوف في آن واحد. فنشاطُ هذا الوجه القوي يقترن ببأس جنده الذي يزرع أيضا هذه

الأحاسيس التي يقدمها الإسطوغرافيون التقليديون، إلى جانب حب الإمام سبط الرسول، بصفتها أساس الطاعة.

ويتفق الإسطوغرافيون القدماء مع الملاحظين الأجانب بصدد مركزية هذا الوجه. ففي المواكب ومع الجند يمتطي السلطان وحده حصانا، فيعلو بذلك على الجمهور الراجل. وقبل الرسم السابق الذي يحكي ظهور سيدي محمد بن عبد الرحمان أمام الناس، شَخَّصَ دولاكروا Delacroix بعبقريته وموهبته، في عمل كبير، الحضور الخارق لوالد سيدي محمد وسلفه مولاي عبد الرحمان بن هشام(27). فتكوين لوحة دولاكروا، الذي يمكن أن نتتبعه بفضل التصاميم المرفقة، يبين اشتغالَ الفنان وهو يقبض على الامّحاء التدرجي للجماهير في الغُفلية، وراء هذا الظل العالي الذي يهيمن على الكل. وبعد هذا الوقت بقليل، في نهاية القرن التاسع عشر، يصف كاتبٌ حضر الاستقبال الذي حظيت به سفارة إيطالية من مولاي الحسن، ابن حفيد السلطان الذي رسمه دولاكروا، تلك القوة العجيبة التي تنبعث من الأمير في الموكب، وتستولي على الجماهير. لننصت إلى شهادته :

«... جماهير المتوددين على جانبيه ووراءه تبدو كما لو صارت حجرا. كل النظرات مثبتة على هذا الوجه المركزي، ولا يُسمع صوت نفس. ولا نرى غير وجوه جامدة ومواقف إجلال عميق. نرى خادمين يُنشّان الذبابَ عن رجليه بأيديهم المرتجفة، وآخر يمسح بين الفينة والأخرى طرف قبعته كما لو كان يطهرها من اتصالها بالهواء، وآخر يلامس ردْفَ حصانه بحركة تطبعها خشية دينية، أما المكلف بالمظلة فيقف معقوفا ونظره موجّه إلى الأرض كما لو كان مشدوها أمام جسامة مهمته. كل ما يحيط به يشهد على سلطته الكبيرة، وعلى المسافة الشاسعة التي تفصل هذا الرجل عن كل الآخرين، وعلى الخضوع المطلق والولاء المتعصب والحب المتوحش المتّقِد الذي لا ينتظر غير مناسبة البرهنة عليه بالدم. إنه يبدو إلها أكثر منه ملكا»(28).

لا بد أن نأخذ بعين الاعتبار النزعة الاستشراقية، والأغراض السياسية، وكذلك الاهتمامات الجمالية لهذا الكاتب المرافق لسفارة دولة كانت لها مصالح وأطماع في المغرب. لكن اللوحة تُبرِز، ولو نسبيا، بعض مظاهر السلطة التي تشكلها المراسيم المغربية نفسها. وتُبرز المراسيم التي أوردناها هنا وسائل الحكم الرئيسية: العنف، والتقرب، والهبة، وإجلال الوضع وترقيته، إضافة إلى البيعة المتجددة ونظرية الشرعية الإسلامية التي تؤسسها. ولا بد هنا من الإلحاح على أنه لا عنفَ ولا قوة ولا رعب إلا ويسكن تصور الناس مغذّى بمعان، وفي مقدمتها، بالنسبة للمجتمع الذي يهمنا هنا، المعاني والأحاسيس الدينية. فإذن، ومن هذا المنظور، لا سبيل لطرح ثنائي يعزل العنفَ والرعب عن الإيقاع الرمزي. وعلى كل حال، فهذه الطقوس والرموز تُبْسَط وتتكرر وتتألف ويُعاد تأليفها بدون انقطاع داخل مجموعات موجّهة ووقتية تعمل في حقل العلاقة السياسية بصفتها خُطَطَ سلطة.

5. السُّلطانُ بصفته وليًا ومحارِباً

تمجد الاحتفالات التي أوردناها أعلاه وجها مَرْكَزاً ومُركَّباً، هو وجهُ القيادة. ومهما يكن البون (الشاسع) الذي يفصل هذا الوجه عن الوجه المثالي الأول للخليفة والإمام الذي أوجبَ التنظير الفقهي طاعتَه على الأمة، فإن الجماهير تأتي لتقدم الولاء للوجه التاريخي المنتصب أمام أعينها. قبل تبوُّء المنصب السامي، يُلزَم المرشح للسلطنة مثل سائر الناس بالخضوع التام، وبكل تجلياته، لمن يحتل كرسي السيادة. ومن هذه التجليات: النظر مع خفض الرأس، وخدمة الأمير، والتخلي في حضوره عن إظهار أيٍّ تصرف سلطوي، أو حتى إظهار رجولة مفرطة. وحين يصل دوره في احتلال موقع السيادة تنبثق شخصيته الأخرى: منعزل، وفوق كل شيء، يمارس العنف والهبة والقرب في إدارة الرعية باسم الشرع الإسلامي الذي يتعايش، في ائتلاف أحيانا وفي تناقض أحيانا أخرى، مع هذه الممارسات. وهذا التعايش قد أدركه الناس فقبله البعض ورفضه البعض الآخر، وقد لاحظنا ذلك آنفا من خلال مواقف البعض من الفقهاء ورجال الله. وعلى مستوى الخيال الأخلاقي، يتبين من كل هذا «الإخراج» أن هذا الوجه الخاص للقيادة يستفيد من إجماع دائم متين، ويتمتع بنوع من الاستقلالية عن الرجال الذين يتعاقبون على تشخيصه، حيث تعززه منجزات أمير صالح، لكن ظلم أو ضعف من يخلفه لا تنال من هذا الوجه إلا قليلا. فمن قام ضد الحكم يقوم ضد الأمير الحاكم، ولا يقوم بالضرورة ضد وجه القيادة المتداوَل. وهو قائم على شكل نموذج نجده في كل سلوكات التصدُّر: بين الأب والابن، بين «المُعَلِّمْ» و«المتْعَلِّمْ» في العمل، بين الشيخ والمريد. إنها الخطاطة التي تتشكل منها المواقف التي تحرك كل هذه المؤسسات المركزية (الأسرة، الحِرَف، مؤسسات التعليم والتلقين، ..إلخ)، وهي خطاطة تبلورت في التاريخ الثقافي، وخصوصا في حياة الأولياء، كما تنسجها أدبيات المناقب. يتعلق الأمر هنا بنموذج عملي ويومي يردم الهوة بين الخضوع الشبيه بالعبودية إزاء من يُخْدَم والعزم على تصدر الزعامة من جهة، وبين الشريعة الإسلامية التي حاولت دائما، وضدا على تجربة الواقع، الحفاظ على وَهْمِ تفويض قدسي للسلطة، من جهة أخرى.

تضيء هذه الفرضية الأسسَ السوسيولوجية والثقافية لهذا النوع من الهيمنة والتحكم، كما تكشف أسباب عدم استقراره وركائزَ ثباته المدهشة في الآن نفسه. وبهذا، فهي ترفض نظرية الاستبداد الأسيوي، بما فيها نظرتها الآلية للدين، كما تتحفظ إزاء التصورات التي تُعَقْلِنُ الماضي. أما فيما يرجع إلى ممارسة السلطة في مغرب القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فإننا نجد بالفعل صورتين متواجهتين. الصورة الأولى لا تعكس إلا الاستبداد المطلق بدون حدود، وعبادة الأمير، ونزوة القرار (وتقلبه)، وخضوع الرعايا. وحسب هذه الرؤية، فالرعايا يعيشون عيشة بئيسة، يسحقهم الابتزاز ويلاحقهم شؤم الجبايات الثقيلة. وحسب

هذه النظرية، وهي نظرية الاستبداد الشرقي (الأسيوي)، ترتكز السلطة على جيش وإدارة يُغْرِقان ى ثورة في الدم، ولا ينجو من هذه القبضة الحديدية المشؤومة سوى الجماعات البعيدة عن نفوذ الإدارة، وهي الجماعات التي تعيش في المناطق التي يصعب الوصول إليها (الجبال والصحاري، مثلا). ونُذَكِّر، في هذا الباب، بالمقابلة التي أقامتها الأدبيات الاستعمارية بين «بلاد السِّيبَة» و«بلاد المخزن» (الأراضي الخاضعة). وتكتمل هذه الصورة بالتنظير للإسلام كصرح لهذا الكيان، مبني على التعصب والتزمت وتلقين الخضوع الأعمى.

يقابل هذه الصورةَ المألوفة، التي وُرثت عن مونتيسكيو، صورةٌ أخرى يقدمها المؤرخون والإيديولوجيون لمرحلة ما بعد الاستعمار(29). ففي رأيهم، يستعمل السلطان الدبلوماسية في علاقاته برعاياه أكثر مما يستعمل العنف، كما أن الشريعة تَحُدُّ من اعتباطية القرارات. وبالتأكيد، هناك جماعات قبلية ترفض الجباية أو تثور على العمال وأعوان السلطة، ولكن هذه الجماعات، حسب المدافعين عن هذه الصورة الثانية، قليلا ما تتهم السلطة المركزية أو تقحمها في ذلك. وعلى كل حال، فالسواد الأعظم يعترف دوما بشرعيتها ويحترم لدُنيتها، كما يلتمس دوما تحكيمها. وأخيرا، ودائما حسب هذه الرؤية، فإن النفوذ الأجنبي في نهاية القرن التاسع عشر كان قويا، إلى درجة أنه كان بإمكانه أن يُخرِج جزءا من الرعايا عن حكم السلطان، ويثير اضطرابات تَحُدُّ من مراقبته للإدارات والتنظيمات المحلية.

بغض النظر عن هفوات النظرية الأولى وتبسيطات النظرية الثانية، فإن المدهش أنه بالإمكان أن نجد لكل منظور من هذين المنظورين المتعارضين جدا بعض الأسس في الواقع. وبهذا نقف على المصاعب التي تتخلل هذين النهجين وقصورهما في الإحاطة بالعلاقة بين هذا المجتمع ونظام حكمه. يظهر أن الصورة الأولى عاجزة عن رصد قبول الناس ورضاهم، في حين أن الصورة الثانية لا يمكن أن تفسر عنف الحكم. وكلتا الصورتين لا تستفيدان من شيء جوهري، وهو أن التمرد واستعمال القوة كانا من حين إلى آخر ينتشران سواء في البلاد التي تحكمها بيروقراطية السلطان أو في المناطق المنشقة. وإذا قرأنا الأخبار جيدا يتضح أن جنود السلطة المركزية كانت تحارب في السهول كما في الجبال، في الحوز والغرب كما في الأطلس المتوسط، وأن تحصيل الجبايات قَـلَّمَـا يتم بدون استعراض القوة. كما نسجل، في الأخير، واقعا آخر مُهِمّاً أُهمِل وصفُه وتحليلُه، وهو أن المدن كانت تثور أيضا.

لكي نحلل هذا المستوى من العنف، الذي يبدو متمفصلا مع أساليب التسيير وبنياته، علينا أن ننظر أولا في جهاز الحكم نفسه، وفي المبدأ الذي يتحكم فيه. فلكي يفرض المركز نفسه، عليه أن يرتبط دائما بمجموعات اجتماعية تتمتع بعيش وتنظيم مستقلين. فالمركز لا يملك بنيات تحتية ترابية قادرة على إخضاع كل فرد لإرادة الدولة. ومن جانب آخر، فهذه المجموعات تشكل كيانات سياسية ذات هوية، يقودها مجلس أو شيخ، وهي تدافع (بوصفها

قبـائل) عن منطقـة، وإن كانت المنطقـة (القابلة للتـغيـير) غير ضـرورية حتـما في إحـساسـها بالتماسك الـقائم بين مكوناتها. بل أكثر مـن ذلك، فالمركز يقاربها بصـفتها كيـانات مشكّلة، وبهذه الصفة العرفية تُعتَمد المجمـوعات البشرية في التسيير وجـلب الجبايات والتكاليف، وقد يحملها المركـز مسؤوليات جنائية جماعـية، أو يطلب منها توفير الجند. ذلك أن القـبائل، كما أسلفنا، تملك قوة مستقلة تُعبّئها حسب الظروف.

والاعتماد على التنظيم الذاتي والمؤهلات المحلية ليس خـاصا بالبوادي. فللمدن كذلك «قواتُها»، إذ تكون الأحياء معزولة نسـبيا، وقادرة على تهيىء المحاربين في حالة الاضطرابات. ومعروف أن الحـرفيين يتجمعون في إطـار الحناطي التي تضيف إلى المصالح المشتركـة الانقياد لأولياء الله والانتساب الطرقي؛ ونراهم في المناسبـات يحتفلون بهذا التعلق الروحي ويتدربون على الرماية في آن واحد.

ويفترض النمط المخـزني في التسيير أن هذه السلط تمارس نشـاطها متناوبة في ذلك مع قوى دار الملك، أو متـمفصلة معـها. وبما أنه لا وجود لما يحد بوضـوح من نموها (السـلط) فإن التصادم يكون محتـوما. وبهذا نفسر اللجوء المعتاد إلى العنف والتـسويات التي ينبغي إيجادها بالقهر. وعلى كل حال، فإننا نشـهد دوما توالد المراكز المحلية والإقليمية التي تقوم بدور التعبئة، وتتمثل في القـصبة والزاوية. ويعمل كلٌ من جـانبه على استقطاب الأتباع سـواء بقوة السلاح أو باللدنيـة، وبذلك يجتـذب هذان القطبـان الثروات ويراكـمانهـا، الشيء الذي يتسـبب في التنافس مع السلطة المركزية في مراقبـة البشر والموارد، فيدخل الطرفان في علاقة ملتبسة قائمة على التعاون والصراع.

تقوم الأسـرة والقبيلة، فـي الحالتين معـا، بتعبـئة الموارد المادية والمعنوية. ومن أجل التـوفر على قوة كافـية قادرة على فرض نفسهـا على الآخرين، تخضع الأسرة لانضباط مـسلَّم به وغير قـابل للمنازعـة. بذلك تَبْني أسُسَ سلـطة قوامُـهـا الطاعـةُ والعـملُ تحت قـيادة رب أسـرة يهـابه الجـميع. وتفـسـر ضرورات التـراكم صرامـة هذه القـاعدة التـراتبـية. فـالنسـاء والأبناء يقومـون بالأعمال الأشقّ، ويُجبَرون على نوع من التقتيـر في الحصص الغذائية. تكتفي النسـاء بالخصوص بأقل مما يحظى به الرجـال ورب الأسرة؛ ولا يشـارك الأولاد كثيـرا في الوجبـات السخـية التي يقتـسمها رب الأسـرة مع نظرائه. فالتراكـم يلائم الكرم والهبة، مَـصدريْ الحظوة. وترتفع هذه الحظوة إذا تعـدد الأبناء الذكـور الذيـن يُكوِّنون قـوات الأسـرة، ويضـحي بهم رب الأسـرة في الدفاع عن الكيان. أما النسـاء فتعملن على ارتقاء الرجال في التراتبية بالقناعة والخصوبة.

بهذا المـسار تقارَن «الدور الـكبيرة» بـبعضـها، أو «الخـيام الكبـيرة» في سيـاق الرُّحَّل، وتتكوَّن العُصَب وراء الأعيان في إطار التشكلات القبلية. وللقبيلة، بصفتها مستوى أوسع من

مستويات التعبئة، ثلاث سمات حاسمة: النزعة الفردية، والبنية التكرارية(30)، والمواظَبة على الوجود، كيفما كانت البيروقراطيات السلطانية التي تتمفصل معها.

تنعكس النزعة الفردية لهذه التجمعات (التي تشكل النسيج الاجتماعي العام) في الاسم الذي تحمله فيميزها عن غيرها، وقد ترتبط بمجال ترابي تستثمره وإن لم تستقر به دوما بالضرورة، إذ إن تكافل نسبها هو الأهم لبقائها كوحَدة. وللقبائل أفكار وأخبار وأحاسيس تعكس تاريخها وتوجه مصيرها في آن؛ ولها مؤسساتها الخاصة التي تسهر على مصالحها ونظامها وأمنها الداخلي والخارجي.

ورغم أن القبائل كلها تكرارية في بنياتها، فإنه لا تقبل أي قبيلة أن تختفي طوعا أو أن تُصهَر في قبيلة أخرى. فلا يحصل ذلك إلا إذا قُهِرَت بالقوة أو نزلت بها خطوب، وقد تختفي أو تضعف نتيجة الكوارث الطبيعية (المجاعاتَ أو الأوبئة، مثلا). وتندرج القبائل في تشكيل اللّف إذا اقتضى الحال، إلا أنها تحتفظ بفرديتها داخل الحلف(31). والقبائل لا تعرف كثيرا من الأخبار المدوَّنة والوثائق التي يمكن أن تكتب تاريخها، غير أن لها ذاكرتها وتواريخها الخاصة، ولها نظرية عن أصولها تنطلق من مبدأ النسب السلالي. إنها تَدَّعي كلها أنها منحدرة من سلسلة من الأسلاف تربطها بجد واحد قديم. والاحتمال الأقرب أنها تتكون من تجمعات حول أسر قوية. على أن القبائل تقبل بالدخول في تشكيلات أوسع (أمة، أو دعامة إدارية لدول كبرى) دون أن تختفي أو تذوب داخل شكل من هذه الأشكال.

وقد تضع الطاقات القبلية نفسها في خدمة نوايا خاصة بوسيلتين اثنتين: إما بتحريك لَدُنيَّة تفرض الإجلال وتجمع المؤهلات المادية والمعنوية والأتباع، وإما بالقوة التي سرعان ما تتحول بدورها إلى رمز. في الحالة الأولى، يتم توظيف عنف القبائل وتوجيهه نحو أهداف تتجاوزها كلها، بحيث إن زعماءها الحربيين الذين يلعبون دورا أساسيا في انشقاقات القبائل الداخلية، نادرا ما يحظون بهذا المطمح النبيل (اللدنية). ومن هنا نزوع التشكيلات القبلية إلى الدخول تحت راية ذوي اللدنية وأصحاب الخوارق. أما في الحالة الثانية، فالصراعات داخل القبيلة أو بين القبائل من أجل الهيمنة واحتلال الطرق التجارية والأراضي الخصبة، لا يمكن أن يقودها إلا زعماء الحرب. فداخل القبيلة يحتد التنافس من أجل هدف واضح هو السلطة المعترَف بها، ولا يحتاج المتنافسون إلى تسويغ آخر. وهنا يكفي الكرم والموهبة الحربية. وينتج الصراع، في نظر الجميع، من ثغرة في إجماع مؤيدي القلة المهيمِنة، وهذه الثغرة تُفتَح بالحيلة أو بالقوة. فالقبائل، بصفتها تجمعات فردية، يضيق حقل المجابهة فيها حول السلطة المتهافت عليها، وبذلك يكتسي رهان السلطة هذا طابعا تركيبيا. فبين المتساوين في الوضع، لا يمكن أن يوجد نظام أو ترتيب معين؛ ويقصر الرجالُ الأقوى دورَ الآخرين على التبعية، وعلى القيام بأكبر جزء من العمل اليدوي.

غير أنه حين تتجاوز نُوى التعبئة السياسية الدائرتين الأولَيين (الأسرة المؤتمرة بأوامر رب الأسرة، والقبيلة المسكونة بامتيازات الزعامة)، فإنه لا بد لها من تطوير الموهبة إلى درجة المعجزة. ويُعتبر الدفاع عن الدين وعن الأمة الإسلامية أهم العوامل التي يُتمَسَّكُ بها عادة. كما يُعتبر تحريكُ اللَّدُنيَّة أو الارتباطُ بأسرة راكمت اللدنية، أمرا ضروريا. وفي هذه المرحلة يتجاوز الإشعاعُ الجانبَ السياسي المحلي، بحيث يصير هذا المركز الجديد منافسا للسلطة المركزية على أرضية المشروعية (بغض النظر عن المصالح المادية).

وبديهي أن هذه الدينامية من دواعي عدم استقرار النظام، ومن أسباب تلك الدرجة من العنف التي تتحدث عنها الأخبار وتُدْرِجها أحيانا كأنها من المسلَّمات. وبذلك يجبَر الجهاز السلطاني على امتصاصها أو على استعمال سلطاته. وكيفما كان تحكم هذا الأخير في هذه التوازنات، فإنها تبقى مع ذلك غير قارة، لأنها تنتج عن صراعات لامنتهية بين نُوى التحرك المتواجدة مع البيروقراطية والتنظيم العسكري للمخزن.

يعمل الجهاز العسكري على الحَدِّ من هذه التحركات المحلية، والقضاء على التمردات التي تتوالد بدون انقطاع في أماكن مختلفة. ومن هنا محدودية فعالية العنف في السيطرة من جهة، وضرورة ممارسته بشكل مستمر من جهة أخرى. إنه، وإن كنا نرى العنف يسكن هذا النظام ويخترق جميع دواليبه، فإنه لا ينبغي أن نخلطه بالهيبة وآداب التقرب والتعلق التي فُطِرَ عليها هذا المجتمع بأكمله. ولكن، في نفس الوقت، يجب ألا يفوتنا التلاقي الحاصل في فضاء معاني الهيبة والتقرب والعنف ورموزها العملية. إن الخطاطة الثقافية، المتواجدة في تجربة الأسرة، التي تمتد وتتكيف في مجالات أوسع لتضغط رجوعا على الأسرة نفسها، تشتغل في كل العلاقات والصلات، على مستوى دار المُلك كما على مستوى نُوى التعبئة المحلية التي على دار المُلك أن تراقبها أو تقمعها أو تكون مرنة إزاءها، من أجل الحفاظ على الكتل الموالية لها محليا. وإذا كان لا يمكن للسلطة أن تتوسع وتَدَّعِي الشرعيةَ دون اللجوء إلى اللدنية، فإن هذه الخطاطة نفسها، التي وصلت قمة تبلوُرِها في علاقات الشيخ بالمريد، وسرَتْ في الفضاءات الاجتماعية الأخرى كنمط من التعامل، تتوطد بصفتها نموذجا ثقافيا ينظم علاقات السلطة.

هوامش الفصل الثاني

1) راجع أفكار كنتوروفيتز (1968) حول «جسدي الملك». ولا ننوي، باستبحاثنا الجانب من هذه النظرية، أن نسوي بين تجربة الملكية الأوروبية وتجربة الملكية المغربية في أواخر القرن التاسع عشر.
1 مكرر) تشكل هذه الأخيرة فضاء اللقاء بين الخدام والزوار أو بين الزوار وسيد البيت.
2) عبد الرحمان ابن زيدان، **إتحاف الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس**. وسنحيل عليه منذ الآن بواسطة ابن زيدان فقط. وقد بدأت الإصلاحات قبل القرن التاسع عشر. وانظر، بصدد هذه الإصلاحات، بوطالب وآخرين (1967)، ص ص. 314-320. وانظر بورك III (1976). وانظر بصدد الإصلاحات العسكرية مييج (1962)، الجزء 3، ص ص. 224-234، والجزء 4، ص. 106. وانظر كذلك لحبابي (1958)، والعروي (1977).
3) ليس هناك ما هو أدل هنا من الطريقة التي يُعامَل بها الأمراء الثائرون مقارنةً بالزعماء العسكريين وبأعيان آخرين. ولنا في عهد الحسن الأول مثال واضح عن كلا الحالتين. انظر ابن زيدان، الجزء 2. ولم تُشِر الدراسات العربية بشكل واضح إلى أن نسب الأم، رغم أنه مهمل في الانتساب، لا يمحي في الحياة اليومية. فهي، أولاً، تنقل الإرث، ثم إنه بإمكانها أن تعبئ الموالين. وكانت زوجات ملوك القرن التاسع عشر من عائلات هؤلاء الملوك. فقد كُنّ بنات أعمامهم، وذلك تبعا لقانون قديم يشتركون فيه مع سائر شعبهم. غير أنه يمكن أن تكون الزوجات من قبائل قوية. وبهذا فالأخوال المكتسَبون من كل زواج يوازنون بوجه ما الأعمام المكتسَبين من جانب الأب. ونجدهم في الغالب في الوظيفة العسكرية. وفي الحملات الكبرى المهمة يحتل عم السلطان أو أخوه أو ابنه موقع السلطان على رأس الجيش. وتكون القيادة الإجرائية غالبا بين أيدي الأخوال. انظر، مثلا: ابن زيدان، الجزء 2، ص. 235، حيث يقول إن السلطان الحسن الأول يخاطب قايد شراكة باللقب التالي: «خالنا». وقبل هذا الوقت، استنجد مولاي عبد الرحمان خلال فتنة الأوداية المعروفة برجال من قبيلة في الغرب توالية بالزواج، وذلك بمخاطبة أحدهم «خالنا». انظر الرسالة الموجودة في ابن زيدان، الجزء 5، ص. 28.
4) نشهد في كل مناسبة هرولة من أجل زيارة السلطان. ونجد تنافسا حقيقيا بين الموظفين الكبار، وكل منهم يريد أن يكون أول الملاقين خلال المراسيم، وخصوصا مراسيم عيد المولد. فالقادم الأول هو الذي يُستقبَل أولاً، ويشكل هذا فيما يبدو شرفا كبيرا. انظر ابن زيدان، الجزء 2، ص. 525. ويتجاوز التقرب الأقصى من شخص السلطان التنافس السياسي ويصبح تنافسا دينيا. ففي كل عيد يلتقي الأعيان بالسلطان الذي يباركهم ويبارك قبائلهم. وحين تسنح الفرصة، يحرص الرعايا على لمس الأمير ووضع هُدب من لباسه على أيديهم ووجوههم. انظر ابن زيدان (نفسه). ويعطي التقرب الأقصى الهيمنة والنفوذ، وتمثلّ حالة أحمد بن موسى، المسمى باحماد، لهذه الظاهرة بجلاء. وحين يتبين الوزراء الآخرون ذلك يتسارعون لمحالفته، ويتعاهدون على تعزيزه ونصرته، ويلتزم هو لهم ببقاء كل واحد منهم بمحله وعلى وظيفته. ابن زيدان: الجزء 1، ص. 374.
5) وتتضمن الإصلاحات التي حاول تطبيقها سلاطين القرن التاسع عشر منح الرواتب إلى بعض أجهزة الدولة؛ وهذا ما حصل بعد تولي مولاي عبد الرحمان. وقد كان السلطان يريد إحياء الحرس السود الذين تم التخلي عنهم منذ نهاية القرن الثامن عشر. فقد «خرج للعاصمة المكناسية وكانت تعجبه فرأى من تلاشي الجيش البخاري بها ما أَهَمَّهُ، ولم يزل يعالج أمرَه حتى أنعشه وأمدَّه بالخيل والسلاح ورتب له الرواتب الشهرية ثلاثون أوقية للفارس ونصفها للراجل وثلثها المشويردات (أبناء الجيش الذين لم يبلغوا الحلم) وربعها للمسنين الذين تقاعدوا وثمنها للصبيان...». انظر ابن زيدان، الجزء 5، ص. 17. ويعد هذا الإصلاح الذي مس «عبيد البخاري» مجددا على عدة مستويات. فحتى وضعهم، بصفتهم عبيدا، تغير. فهل صاروا بذلك مأجورين؟ ليس تماما؛ ذلك أنه وإن تمتع الجند بأجرة مطردة، فإن هذه الأجرة كانت ترافقها «هبة التقرب» (الصلة). يسرد ابن زيدان مصدرا من مصادر ذلك الوقت فيقول: « واتخذ الجيش من خمس قبائل: الأوداية والشراردة سكان زغار وأهل سوس سكان مراكش وشراكة واولاد جامع وأهل فاس وعبيد البخاري. ورتّب لهذا الجيش الكسوة في كل ستة أشهر والصلةَ شهرا دون شهر مقدار المرتب الشهري المذكور، ويكون توزيع تلك الصلات طبق توزيع الراتب». ابن زيدان، الجزء 5، ص. 18.
6) ويتفق هذا مع حالة الفلاحين. انظر بورك III (1976)، ص ص. 14-15.
7) تركز عدة أعمال على الهجوم الاقتصادي والتجاري للقوات الأمبريالية وعلى نتائجه الوخيمة على الاقتصاد المغربي. انظر مييج (1962)، الجزء 3. وبورك III (1976)، الفصل الثاني، وجرمان عياش (1958)، ص ص. 271-310.

8) ابن زيدان، الجزء 5، ص ص. 180.
9) انظر ميشو-بيلير (1904). وانظر كذلك الجزء 11 من الأرشيفات المغربية، 1908، وانظر أوبان (1905).
10) بورك III، ص ص. 35، 36.، ميشو بيلير (1904)، وسالمون (1965)، ص ص. 154-158.
10مكرر) نستعمل لفظ «الأمة الإسلامية» بدلا من ألفاظ أخرى لأن الوصف يجب أن ينطلق من منظور المجتمع الموصوف، وكذلك الأمر بالنسبة للفظ «القوات المسيحية» الذي نستعمله بدلا من لفظ «القوات الأمبريالية»، مثلا.
11) وهي الفرَقُ التي تحمل اسم «الگيش».
12) كل الفقَرات حول الهبة مدينة لأعمال مارسيل موس حول الهبة والتضحية. انظر مارسيل موس (1950).
13) نعرف أن الجينيالوجيات قد يُتلاعب فيها، وأن الشرف المكتسب سبيل من سبل الحركية الاجتماعية. غير أن هذا السبيل غير معترف به رغم أنه ممارَس. أما مجهود رجل الله، فمعترف به ويجله الجميع.
14) غلنر (1972)، ص ص. 363-374؛ وعبد الله العروي (1977)، ص. 121، وص. 187؛ وانظر أيضا ما قاله عن الزوايا، ص. 150.
15) انظر، بصدد الحركة، نوردمان (1981)، ص ص. 123-152. وانظر أعفيف (1981)، ص ص. 153-168. وانظر بالخصوص ملاحظات غيرتز (1983)، ص. 138. وانظر كذلك داخليا (1988).
16) ابن زيدان، 3، ص. 480.
17) الناصري، «الاستقصا»، 9، ص.ص. 142-143.
18) ابن زيدان، 1، ص. 390.
19) ابن زيدان، 1، ص.ص. 411-412.، وانظر الصورة في ص. 410، وانظر مالدونادو (1949)، وانظر الصور في ص ص. 480 و492، وانظر الرسم الموجود في ص. 496.
20) فوكو (1975)، ص ص. 61-62، و51-52.
21) فوكو (1975)، ص ص. 33 و55.
22) فوكو (1975)، ص ص. 57-58.
23) ميشو-بيلير (1908).
24) عبد الله العروي (1977)، ص. 72.
25) متهده (1980)، ص. 181.
26) نستعمل هنا العبارة التي استعملها كانتوروفيتز (1968) بصدد «جسد» الملك.
26 مكرر) نستعمل لفظ خطاب هنا بمعناه العادي، لا بالمعنى المستعمَل في التحليلات الأركيولوجية أو في نظرية الخطاب.
27) انظر لوحة «عبد الرحمان»، لدولاكروا، متحف تولوز بفرنسا.
28) انظر دو أميسيس (1887)، الجزء 2، ص ص. 46-47.
29) انظر بورك III (1972)، ص ص. 181-188؛ وجرمان عياش (1979)، ص. 159. وانظر كذلك في عياش (1979)، «الشعور الوطني في مغرب القرن التاسع عشر»، و«المجتمع الريفي والسلطة المركزية المغربية». وانظر أيضا العروي (1977)، ص ص. 121-124، 171-187، 189.
30) انظر بصدد هذين المظهرين بيرك (1955) وغلنر (1962) بالخصوص.
31) انظر مونطان (1930)؛ وبيرك (1955).

الفصل الثالث

الشيخُ والمريدُ : تجربةُ السُّلطة وتقديسُها

مهما تنوعت عوامل قصور الفرضيات المفسِّرة لاستمرارية النظام السياسي المغربي، فإن أصلها يكمن في مُصادَرة مشترَكة. فرغم تنوع هذه الفرضيات، فإنها ترجح كلها البنية الاجتماعية أو الاقتصادية في رصد حيوية هذا النظام السياسي، دون أن تنشغل بما يقود الأفراد والجماعات إلى قبول أو رفض نوع ما من الحكم والمبادئ التي ينبني عليها. وإذا كانت معرفة السلطة وممارساتها تعملان مجتمعتين، وتتشكلان فتكون أحداهما للأخرى أفقا وأساسا للإثبات والتصديق، فإن ممارسات دار المُلك ـ وخصوصا الممارسات الطقوسية ـ تتهيكل وتتأسس مصداقيتها وقبولها على رموز وأحاسيس حاولنا رصدها في الفصول السابقة. وهذه الممارسات تؤكدها الجموع الوافرة، سواء في الحياة اليومية أو في اللحظات الاستثنائية، في الأعياد والاحتفالات كما في الهيجان والثورات؛ بحيث إنها تُفرَض حتى على من يرفضونها. إن معقوليتها العملية تجعلها إما موضوعا للامتثال مع توقُّع المَكْسَب المعروف، وإما موضوعا للرفض مع تحمل تبعات ما تعتبره مراكزُ السلطة تقصيراً ومخالفةً للنظام. ومعروف أن النهوض ضد السيادة القائمة شيءٌ يحصل بالتواتر، وكأنه ناتج عن قاعدة بنيوية. وما يؤكد هذا الطابع البنيوي أن المتمردين يميلون إلى إعادة إنشاء نفس رموز السيطرة والخضوع. وفي جميع الحالات يكون الاختيار ووسائله معقولين ذاتياً وموضوعياً، دون أن يعي هؤلاء الفاعلون ضرورةً بالمنطق الذي يقود نشاطهم. وبذلك، فالتقرب والخدمة والهبة والهيبة تشكل كلها محفزات للتفاعلات التي تهيج الحشود حول دار المُلك، وتثيرهم عليها. فهذه المحفزات تحدد دون انقطاع مواقع السيادة والتبعية، ولا يمكن رفضها دون التواجد آليا في وضع التحدي. وبعكس هذا، يمكن أن تُمارَس هذه المحفزات لمدة طويلة ويُنتَفَع منها، من غير أن يتطلب تشغيلها ذكاء سياسيا. ومن هذا المنظور، فالسلوك معقول، ولكن دون أن تتجاوز شفافيته تعبئة الوسائل وتحديد الهدف. وبهذا نفهم لماذا لا ينصبُّ الاعتراض أبدا على الخدمة والهبة والهيبة والتقرب في حد ذاتها، ولكن على المواقف وواجبات الأفراد المواجهين لبعضهم، ومقابهم ورتبهم وطاقة العنف التي يسعى كل واحد منهم إلى إثباتها وتخويلها لنفسه. ذلك أن السيرورة التي يتحرك فيها وبواسطتها التقرب والخدمة والهبة والهيبة، إضافة إلى الشروط والسياقات التي تقوم داخلها هذه المفاهيم الأربعة بفرض الحظوة أو الحط من المرتبة السياسية،

لا ينتبه إليها الفاعلون لسبب بسيط؛ فحتى لو افترضنا أن هذا الوعي موجود، فالنجاح أو الفشل لا يرجعان البتة إليه. إن الأهم في كل هذا هو التكيف المدروس مع الوضعيات التي ينبغي أن تُنتَج فيها رموز طلب التقرب أو رفضه. وهنا فقط، داخل هذا المشروع المحفوف بالمخاطر، لا يفلت شيء من الحسابات الواعية والدقيقة.

إن المنافسة، التي تتجدد باستمرار بين النُّخَب الساعية إلى تحقيق أقصى تقرب، تضمن هيمنة المركز السياسي. ولا يتم اللجوء إلى العنف إلا عندما ترفع نُوى السلطة الإقليمية التحدي، وترفض أخلاقيات التقرب وممارساتها؛ وهي نُوى ضرورية في الحفاظ على النظام الموجود، كما أسلفنا.

ورغم ذلك، فحتى في هذه الحالة، يتم استعمال ممارسة انتقائية، وهي العفو الملكي، لحماية فرص عودة الثائرين إلى الطاعة، وتكون هذه العودة بحجم التحدي. وتشكل هذه التغيرات مصدر مجدٍ وهيبةٍ واستقرارٍ لدار المُلك.

إن الخطاطات الثقافية للسلطة، التي ما تزال سائدة إلى الآن، تتكرر في ممارسات دار المُلك. ولكن، ما هي العلاقات التي تقيمها هذه الخطاطات مع باقي المجتمع؟ من أجل الإجابة عن هذا السؤال، ينبغي النظر في تكوين مراكز السلطة وهي تتشكل، وفي بنيتها. وهذا يُدخلنا في الدينامية السوسيوثقافية التي تُعَدُّ هذه المراكز تركيبا لها بوجه معين.

1. تكوُّن سُلطات الزعيم/الشيخ، وبنيتُها

لقد استهوى أمغار والقايد الكبير ـ وهما وَجْها المتسلط المحلي والإقليمي ـ الباحثين، على حساب رجال الله وزواياهم. فَرُوبيرْ مُونْطانْ، مثلا، يتغاضى عن الولي وتعايُشه مع القائد والشيخ، ويرى أن هذا النوع من الحكم يظهر في جْماعة قرية أو ناحية أو قبيلة أو مجموعة من القبائل تسيطر على إقليم. يكون الشيخ/أمغار في البدء كبير عشيرته؛ وإذا أبدى أهلية في الشؤون المحلية، وإذا كان يتقن طقوس الكرم وسياسة التآمر، أمكنه أن يشغُل التحالفات على نطاق واسع، وهي تحالفات «اللف» التي كانت منتشرة في مجتمعات إفريقيا الشمالية إلى زمن قريب، وبذلك يحتل الشيخ/أمغار سلطةً عليا فيسيطر على مجموعة من القبائل ويُخضع منافسيه ليتصدر الرئاسة. ويربط مُونْطانْ تكوين هذه السلطة، كما نرى، بين مخطط نفسي مبهم وعامل بنيوي. ولهذا، نؤاخذ على مونطان إغفاله للزاوية ومبالغته في تقدير أهمية اللف والزعامة. أما إرْنِسْتْ غِلْنِرْ فسجل التجزيء الأقصى في التشكيلات القَبَلية، وافترض أن «التيوقراطية» المحلية للزوايا(1) هي بؤرة السلطة المستقرة الوحيدة، بحيث إنها لا تقوم على قوة السلاح، بل على تحريم استعماله؛ وهذا القيد يلازم الإجلال الذي يوحي به تجلي البركة والاعتراف بها. ورغم أن اللّفَّ والاستبداد المحلي والتأرجح بين الأهل والزعيم العاتي الجائر، كلها أشياء ثابتة في نظره، فإنها لا تسود بصورة نسقية في كل المجموعات البشرية المغربية. وبالمقابل، يشكل توازن العنف وتدخُّل الولي بنيةً معممة قادرة على لعب دور الإدماج الذي تلعبه الدولة بواسطة شرعيتها واحتكارها للقهر في مجتمعات أخرى.

إننا نخفق في فهم قصد هذين المنظورين وإدراك نقط قصورهما إذا اقتصرنا على انتقادهما على الدوام بحجة حضور الدولة السلطانية بشرعيتها وبالهوية الثقافية التي تستند إليها، والمجموعات الاجتماعية التي تؤيدها. إن اختزال كل من الزعامة والزاوية في مستويين منظِّمَيْن لمجتمع يُزعَم أنه مندمج سياسيا وثقافيا، كما تنزع إلى ذلك إسطوغرافية وطنية معينة، يُسْقِطُ بصورة مفارقة تاريخيا أماني نخبة وطنية حالية على مجتمع ودولة سابقين تكونت روابطهما أولاً وقبل كل شيء على الوحدة الدينية.

وتكمن مصاعب افتراضات مونطان وغلنر في شيء آخر. فالباحثان كلاهما لم يستطيعا، أو لم يريدا، أن ينظرا بصورة جدية إلى القواعد والمعايير الثقافية التي تؤسِّس عليها نُوى السلطة فعلَها في الأصل، من أجل إقامة السيطرة على سلالة (في الحالة الأولى)، ومن أجل إظهار النعمة والفضل ونقلهما بوصفهما مصدرا للنفوذ والاحترام (في الحالة الثانية). والحال أن هذه المعايير تشكل مبدأ تعبئة الأفراد. وكما رأينا، فسواء كانت العشيرة هي التي تفرض سلطتها على تجمع إثني أو على نطاق تابع أوسع، أو كانت الزاوية هي التي تمارس

إشعاعـها على تجمعات قبليـة متعددة، فإن هذا النفـوذ ينشأ ويتطور حين تنجح هذه النوى في جعل الناس يعترفون بالفـرق، ويحترمون خصوصية موشومـة في المعاملات وفي جميع مظاهر الحياة اليومية، كالسكَن والملبس والمأكل والمَرْكَب والإنجازات، إلخ.

في البـدء، يظهر الرئيس بسـمات رب بيت يفـرض على أسرته الموسـعة آدابا وسُلَّـمية تتـحكم في توزيع المهـام والحـصص الغذائيـة. وتضـمن له القـوة المكشـوفة والكرم تـفوقـا بين نظرائه، ويدفعان به في طريق السلطة المحلية. أما رَجل الزاوية فيخضع لإرادة شيخ يُسَطِّر حياةَ مريديه تبعا لنسق من الأفكار والممارسات تزاوج تلك التي يستعملها رب الأسرة وسط أسرته ونسبـه. وعندما يصل رجـل القيادة ورجل الـله إلى موقع نفـوذ، فإن وجودهـما يراكم الموارد والسلطة من خلال تعبئة الرجال. وما أن يُجليَ وجها السيادة هذان الفرق والخصوصية اللذين يميـزانهـما عن معـاصريهـما بكرم ورعـاية لا يضـاهَيان، حـتى يدخلا في دورة الهبة والهيبـة والخدمة. ونسجل، فضلا على ذلك، أنه لا يمكن للرئيس أن يطمح إلى السيادة العليا والشاملة دون أن يُوَسِّعَ الإجماع الذي يوصله إلى مستوى [تمثيل] مجمـوعة يعتبرها الجميع كُلاًّ تحدده العقيـدة الإسلامية في مـفهوم الأمة. ومعنـى هذا أن أي طموح من هذا النوع يصطدم بمشكل الشـرعيـة الدينيـة. ولكن، ينبـغي لهـذه الشـرعيـة، رغم أنهـا نظريا من اختـصاص الشريعـة وعلمائها، أن تؤلف بين الإقـرار الشرعي للعلماء وأعرافهم التي تفلت من مراقبـة العلماء وإقرار أصـحاب البـركة، وذلـك لتنوع الأشكال الثـقافـية التي تـشخـصت فيـهـا المُثل والممارسـات الإسلاميـة. ومهـما تكن الخلفيـات التاريخية لهذه الصيغة في القرن التاسع عـشر وحتى الآن، فإن من يحصُل على شرعـية البيعة لا بد له أن يزاوجها بوَلاية تنبـثق من جهده الخاص؛ وإن لم توجد فبوَلاية ملحَقة ناتجة عن معاشرة رجال الله الأحياء منهم والأموات، وخدمتهم.

وأخـيراً، فـإنه لم تَعْلُ زاوية ولا ولي إلى إمـارة الأمة دون اللـجوء في آخـر المطاف إلى القوة. وينسى أتباع النظرية الانقسـامية، من أمثال غلنر، أن «التيوقراطيـات» المحلية السـاعية إلى الاستـيلاء على المركز، كان عليـها أن تتوفر على قوات مسلحة. وهـنا تلتقي المغامرة الروحـية بالمغامـرة السلاليـة، وتغذيان بعضـهما بصـورة طبيـعية، مما يحث كل حـاكم على إبداء يقظة خاصة إزاء الأضرحة وأولياء الله. والتحالف معهم خطير مثلما هو حيوي. ولا ينحصر السبب في التأثيـر الذي يمكن أن يمارسوه على تابعيهم الذين تربط شـبكاتهم كل مدن البـلاد وقراها القـريبـة والنائيـة. يتضح أن الـتعـاون مع رجـال الله وزواياهم ضـروري، بالنظر إلى الاندمـاج الثقافي القوي الذي تحققه مذاهبهم وحسـاسياتهم، إضافة إلى الممارسات الولائية التي نشرتها حركتهم في كل المجتمع، بما في ذلك أرستقراطية العلماء التي تراقب الشرعيات. في إطار هذا الاندماج الثقافي الحقيقي، الذي يعتبر اندماجا اجتماعيا أيضا، يظل الدور الذي تقوم به الزوايا دوراً بارزاً، حتى أنه يتحتم على كل حاكم واعٍ به إحاطتُهم بإجلال واضح المعالم، وقد يصل

هذا الإجلال حد الإفراط أحيانا. وتتلقى الاحتفالات التي تقام حول أضرحة الزوايا تشريفات السلطات العليا، وكثيرا ما تتضمن تنقلاتُ السلطان زيارةً للأضرحة المهمة. وفوق هذا كله، تشهد مناقبهم وانتشارها على سيطرتهم وهيمنتهم؛ فأدب التراجم يذكرنا تكرارا بأن كرامات الأولياء تتجاوز في فعاليتها ما للجيوش السلطانية من وسائل.

توضح مراقبةُ دار المُلك سلوكات نمطية، إضافة إلى بنية خفية من الأوضاع التي على الفاعلين أن يتفاعلوا معها. فإذا كانت المؤسسة الملكية وشرعيتها تعملان، كما أسلفنا(2)، في إطار الهيمنة والقداسة وبواسطتهما، فالمنطق يقضي بأن نبحث عن نموذج علاقة السلطة في العلاقات بين الشيخ والمريد أثناء التلقين الصوفي. فالمرشحون للمشيخة والتصدُّر للتربية يتهيأون تحت إشراف مرشد (في إطار قواعد وسُلمية يفرضهما فرضا) كي يلجوا بدورهم إلى منصب سلطة يعلو على الآخرين. إن هذا النموذج المطبق بكل صرامة من لدن رجال ونساء يحثون، مستهينين بالمواضعات، عن المطلق، يشتغل دون أن تشوبه شائبة ما أن يستدعي التفاعلُ التَّصَدُّرَ والتلقين. ومعنى هذا أن ضبطه بواسطة تحليل التاريخ الثقافي، وخصوصا ذلك التاريخ الخاص الذي هو أدب التراجم، لا يحصر تطبيقه، بل على العكس، يبرر ورودَه ووجاهته ما دام يجعله مثالا للجميع.

2. تكوُّن سُلطات وليٍّ الله وبنْيتِها : علاقةُ الشيخ بالمريد

بما أننا نفتقر إلى تاريخ عام لجدلية الشيخ والمريد في نهاية القرن التاسع عشر ـ وهو تاريخ صعب التناول في ظل الوضع الحالي للتوثيق ـ فسنقتصر هنا على سيرة واحدة ستنتظم حولها معطيات العصر والمذهب، وعلى الخلفيات التاريخية كلما اقتضى السياق ذلك. ولتفادي سوء التفاهم، لا بد من الإشارة إلى أن تحليل ترجمة واحدة يستند إلى منهج جربناه، وإلى أبحاث أُنجزَتْ حول نماذج أخرى، وهي تحاليل قمنا بها شخصيا أو قام بها باحثون آخرون حول شخصيات طبعتْ عصرَها، مثل الناصري والتوزونيني والشرقاوي والدرقاوي والدغوغي وبن حمدوش وابن عجيبة وآخرين، ممن توجد تراجمهم في آداب المناقب والتراجم(2 مكرر). فترجمة علي الدرقاوي، التي سينصبُّ عليها تأويلنا، تدخل في نموذج ظهر من خلال هذه الدراسات، والاقتصار عليها وحدها يبرره التكرارُ والحشوُ الذي يسم بنيةً بمراحلها وعلاماتها. وطبعا، قد يكون من السذاجة الخلط بين الترجمة والحياة الفعلية لأي شخص؛ لكن تنامي هذ الأدب وما تلح عليه التراجم من علامات يعبر عن سيادة مفاهيم معرفية وعملية في حياة المجتمع. ونحن نروم مقاربة تلك المفاهيم المعرفية والعملية.

ولا نزعم هنا أن الأولياء المعروفة تراجمهم، أو الذين كانوا موضوع كتابات مفصلة، هم وحدهم كان لهم التأثير في حياة معاصريهم وفي تاريخ المجتمع؛ بل هناك، كما هو معروف، آخرون وأخريات ربما ضاعت تراجمهم ولم يتبقَّ من حياتهم سوى معالم ملموسة كالضريح والقبة والحوش أو «المقام». ومن الأولياء العديدُ من «البهاليل» وغيرهم الذين ربما حققوا الاحترام والتقديس بأساليب أخرى غير تلك التي نجد في تراجم «فُحول» الوَلاية. بل إن صفة «فحل» نفسها قد تكون محل نقاش. وقد يحصل تأثير قوي في المجتمع خارج علاقة «الفحول» بالرئاسات وعلاقة هذين الأخيرين بالمجتمع، أو ضدا على هاتين العلاقتين. لكننا نحصر مهمتنا، في هذا الكتاب، في تحليل هاتين العلاقتين بالذات. وأما تأثير الخارجين عن الأنماط المذكورة فله ربما علاقة بنوعية التمرد على الأنماط السائدة، ويجب البحث فيها عندما نفتح ملفا آخر مكمِّلا لهذا، وهو ملف نوعية القيام ضد نموذج السلطة السائد تاريخيا، وما يمكن أن يستخلص منه لدراسة طبيعة المعارضة والثورة في زمننا الحاضر.

تستمد حياة سيدي الحاج علي الدرقاوي وآثاره قوتهما الـمُبينة من الإشعاع الكبير في المغرب وخارجه الذي لقيته الطريقة الصوفية التي يمثلها. هذا، رغم أن زاوية إلغْ التي أسسها، انحصر تأثيرها ونشاطها في سوس وفي الجنوب الذي يحيط بمدينة مراكش الفاتنة. فقد وقف هذا الرجل حياته لـمُثل الزاوية الدرقاوية وممارساتها، وهي زاوية قوية هيمنت على السجال الديني والسياسي في القرن التاسع عشر، وتميزت بحماسها في الدفاع عن دار الإسلام ضد زحف الاستعمار الفرنسي ببلدان شمال إفريقيا.

وبالإضافة إلى هذا، فسيدي الحاج علي لم يكن قط «فقيرا» مجهولا. فقد جال وساح وتردد على خَلَف الشيخ الأكبر للطريقة في الشمال عند بني زروال، وكانت له رؤى وكرامات بفاس حيث أقام (سنة 1881 أو 1882). ولد سيدي الحاج علي، حسب ما جاء في ترجمته، سنة 1850 بقرية إلغْ، على بعد 100 كلم تقريبا بالجنوب الشرقي من مدينة تزنيت، وقضى كل شبابه طالبا للعلْم والتلقين، قبل أن يعود ويؤسس (سنة 1884) زاويته الخاصة في القرية التي وُلد بها. وقد كانت حياته، بحسب مترجم سيرته، حياة مليئة بالأحداث. وساهم حماسه المعدي في إحراز النجاح الباهر واحترام كبار ذلك العصر؛ كما كان عُرضة لحملة قادها ضده قاض مقلَّد رسميا من السلطان الحسن الأول، وبعض الأوساط المقربة من الطريقة الناصرية الشهيرة (3).

وإذا كان سيدي الحاج علي مثاليا في اختياره الطرقي ومتأصِّلاً محليا وذا استقامة مشهودة، فإنه يدين لابنه، العلامة الصوفي والمقاوم الوطني في القرن العشرين، بترجمة ممتازة غنية بالإشارات الملموسة حول التفاعلات بين الشيخ ومريديه، وحول تنظيم الحياة المادية والطقوسية للزاوية. مما لا شك فيه أن المختار السوسي، ابن الحاج علي ومترجم سيرته، لا يمكن أن يسوق مباشرة إلا عددا قليلا من ذكريات الطفولة، ذلك أن أباه توفي وتركه صبيا. إلا أن الإبن حظي بالاطلاع على المصادر العائلية وشهادات الأصحاب والرفقاء وسكان قرية إلغْ. وقد أضفَت هذه المؤهلات على هذه الترجمة غنى وصفياً نادراً قد يكون غير مسبوق في أدب التراجم(3 مكرر). ويمكن أن نتتبع، بفضل غنى هذه الترجمة، التحولات التي جعلت من الشاب مريداً، ومن الرجل الناضج الملقَّن شَيْخاً يتصدر للتربية في عهد الحسن الأول (1873-1894)، الذي سبق أن حللنا أعياده واحتفالاته ومراسيم مواكبه باعتبارها نموذجا لدار الـمُلك. وسيشهد الملوك اللاحقون، حتى 1910، اتساع نشاط الرجل، إذ مارس الاتصال مع القوى السياسية في ذلك الوقت، وخصوصاً «القياد الكبار» في الجنوب والصدر الأعظم للمملكة والوصي على عرشها بّاحْماد. وسيقودنا نموذج السلطة الذي سيتضح في التحليل، إلى المعايير والممارسات المعمول بها في علاقات السلطة، إذ كان موظفو الدولة الكبار ذاتُهم يقارنون ـ حسب المترجم ـ بين خضوع القوات الموضوعة تحت إمرتهم، وخضوع المريدين لما يُسَطِّرُه هذا الشيخُ الصوفيُّ السوسي (4).

مع الحاج علي، لنا فرصة ملاقاة شيخيْن ومريد. فعندما زهد كلياً، وهرع نحو سعيد بنْ حَمُّو المعدري، كان شاباً يبلغ من العمر عشرين سنة، شاباً يتخلى عن المستقبل الذي يهفو إليه أقرانُه، وهو مستقبل العالم الباحث عن منجى لروحه. وبذلك صار مريدا. ويعود بنا المترجم، باقتصاد في التعابير، إلى حياته التتلمُذية على يد شيخ لا تحد أميته وقُوتُه ولا مغناطيسه، ينتمي إلى السلالة الإدريسية، وتهزُّه من حين لآخر جذبات شديدة. وتحكي الترجمة سبب مغادرته لزاوية شيخه بعد وفاة هذا الأخير، وتتبع مراحله إلى أن صار هو نفسه

زعيم زاوية جديـدة أعطاها الشهرة والازدهار. وتأتي ترجمـته بصورة مفصلة عـن علاقاته مع مريديه، وعن سـياحـته وترحاله، وأسلوبـه في إدارة الزاوية خلال 25 سنة كرسـها لخـدمة الله بطريقته(5).

ورغم أن سعيـد بن حمو المعدري لم تتـيسر له شهرة كـبيرة، فقد كـانت له، بحسب كشـفه وكراماته، خـوارق وخرق عادة. والكيفـية التي جذب بهـا علياً تشهد، إن كـان الأمر يحتاج إلى دليل، على قدراته الخارقة. فقـد روى المترجم أن نظرته القوية النافذة وحدها كَفَتْ لانتزاع الشاب من دراسـته والزَّجّ به بين المريدين. وبصدد هذه النقطة، لا يخـتلف «المعسول» عن آداب المناقب، رغم أنـه يميل أكـثـر من كـتـاب «التـرياق» نحـو هذا الأُسلوب الـبنائي في الوصف الملموس لنظام وظَّفـتْه نواميس معـرفية جديدة. إلا أنه يعطينا توضـيحا إضافيا، حيث يقول: «فأثبت فيه الشيخ المعدري بصره»(6).

وفي إحدى الصيغتين، صاحَب النظرةَ كلامٌ، وإن كان يُفهَم منه ظاهريا أن الشيخ عبَّر عن مجرد تمـنٍ، لكنَّ ما يرد في الترجمـة يبين أنه كان له وَقْعُ القرار. فقـد قال سعيـد بن حمو لبعض جلسائه، وهو يتأمل الطالب الـشاب المارّ أمامهم، «هذه الذاتُ لا تصلُح إلا للنور»(7). ومن عجيب الصدف أن عليا لـم يَلْبث أن انخرط في أصـحابه اليوم نفسه، ومَثَل بين يدي هذا المجذوب كي يتلقى التلقين.

لقـد أرعبتـه تلك النظرةُ التي خـرَقت روح طالب العلم وجسـده، حيث أحس بطـاقة جديدة تجتاحه وتستلبه. وهرع نحو الشيخ ولاذَ، بوجه معين، بالجماعـة اللدنية المتحلقة حولَ هذا الأخيـر. يقول المترجم: «لـم يكد يتَّصل بهؤلاء الصـوفية حـتى غُلب على حاله، واعـتراه الجذب الشديد حتى كادت ذاته تذوب، فصار الفـقراء يُلقونه في نَطْفيةٍ من الماء غطسا، ثم لم تفتر هذه الحالة منه إلا بعد أسابيع، وقد بقي كذلك لا يأكل ولا يشربُ»(8).

لنتوقف لحظة عند هـذه الحركة الجديدة كي نقـدر معناها ومغـزاها، وذلك من خلال الرجـوع إلى سياقـها ومـقـارنة هذا المصير بمصيـر الشبـاب من سنه الذين لم يقـومـوا بنفس الاختـيار. فـها هو الشـاب الذي تَفَرَّغَ أولاً للعلم. وهذا قـرار أول يقطعه عن غـالبيـة مجايـليه ويرمي به في مسـار معزول منذ ذلك الوقت عن أنماط الحـياة العادية: حـياة الفلاحين والتـجار والرعاة والحرفيين، ...إلخ. فكل هؤلاء يمكثون في القرية، وإن رحلوا عنها فذلك لا يعني قطع الصلة مع ذويهم وعـاداتهم. فـحـيواتـهم، بخلاف الحـيـاة التي ارتادها عليّ، تُكرِّس لحـمـاية الجماعة وترابهـا ومبادئها. ولا يعني هذا أن علياً سيتخلى عن كل شيء، ولكنه اضطر إلى أن يبتعد لطلب العلم، ويتنقل من مدرسة إلى أخرى، يقوده في ذلك شهرة الأمكنة وأشياخها.

إن هذا الخروج عن العادة، الذي يُضفى عليه قيمة كبيرة، هو من نصيب أقلية يحيطها المجتمع بكل الاحـترام. فنذر النفس لدراسة القـرآن ونشر تفسيره والقـواعد المرتبطة به، ووَقْفِ

النفس على التعلم وتطبيق الشرع، عبارة عن شرف وواجب. إنه سبيل النجاح بامتياز. وتعترف الأمة والسلطات التي تمثلها وتدافع عنها بهذه الوظيفة، وتسعى إلى ضمان بقائها.

ولكن، ماذا يحصل إذ صار الطالب رجلا وانتهى التعلم ودَنَتْ مرحلة احتراف مهنة معينة وتأسيس بيت، فامتنع عن كل هذا وادَّعى أنه سالك طريقاً آخر؟

إن قرارَ شَدِّ الرِّحال من أجل البحث عن فتح الله بوسائل الممارسة الصوفية يُقلق الأسر ويحيِّرها، كما يزعج الجماعة وسلطاتها المعنوية والسياسية.

من المؤكد أن الولي وجه معهود؛ ولكنه، بخلاف الفقيه والعالم، لا يخلو مسارُه في البحث من أحداث غير متوقَّعة، كما أن تهييء «مستقبله» يرتبط خاصة بنعمة الخالق، وعمل الملقنين واعتراف الناس، أي بعيدا عن قرار العلماء وفي تخوم مجالاتهم المعرفية، وبعيدا عن سلطة القرار السياسية. إن البناء المؤسسي الممتد، الذي يضع هذا الوجه إلى جانب وَجْهَي الأمير والعالم في إطار الثلاثية الوظيفية (التي يرى جاك بيرك أنها وُظِّفَت في القرن السابع عشر، وركز عليها مُحقاً)، لا يقلل من الأخطار التي يخفيها بروز الولي. فإذا كان هناك، من الآن فصاعدا، مكان خاص به (بالولي الجديد)، فإنه يبقى من المحتمل دائما مجيء ولي آخر ليحتل هذا المكان متجاوزا في ذلك كلَّ ضمانة تنظيمية. ذلك أن إحياء الجماعة التي ينتمي إليها الولي لا يتكيف مع معايير الانتقاء التي تفرضها الدولة وإيديولوجيوها(9).

إذن، فقلق الأسَر يقابله الانزعاجُ المبرَّر للسلط والنُّخَب القائمة. ولا يرجع السبب فقط إلى أن كل «مستقبل» جديد من هذا النوع يمكن أن يبلور انتفاضة كامنة، ولكن لأن إعلان النداء الباطني للقداسة يُزعِج القاعدة العادية بعمق. وعندما يأتي هذا الإعلانُ من عالِم، كما هو الحال هنا، فإنه يُلقي الشبهةَ على العلماء ويسقط الثقة عنهم. فهو يبحث، في العمق، عن الكائن الذي يرفض رجل القانون والعادة، المدافع عن فهم ظاهري للإيمان، وربما عن ممارسة آلية للتعبير عنه.

إن الأهم هنا أن الخروج من أجل التلقين يترجَم عمليا بالتخلي المذهل والعاجل عن القيم التي تتحكم في اليومي. فعوض الزواج يفر الطالب من القرية وبيوتها؛ وعوض العمل لكسب القوت يحتقر كل نشاط مُكسب، وبعيداً عن أي تراكم يعهد بحاجاته إلى الله؛ وعوض الاستقرار يختار التحرك والسياحة والتجوال؛ وعوض الإخلاص إلى عشيرة أو قبيلة أو دولة، ينتفضُ بحثاً عن شيخ وعن جماعة لَدُنِّيَّة، فَيَعْبُر فضاءات يُعتَمَد فيها فقط على آثار كشوف وتجليات ماضية، أو على علامات فتوحات روحانية آتية(10).

هذا بالضبط ما فعله علي، على غرار كثير من المريدين. ومن هذا المنظور، فهو يشاركهم في «شذوذهم» الاجتماعي. وإذا تصفحنا كتب المناقب والتراجم، تَبيَّن لنا أن

الوجوه الصوفية المعروفة أنجزت القطيعة نفسها(11). غير أن علياً، وهو ابن أعيان صغار من سوس، فرض عليه انتماؤه للطريقة الدرقاوية، كما على كل الذين سلكوا هذه الطريقة، شروطاً قاسية إلى درجة أنها بدت غريبة لكثير من مجايليه. لقد كان عليه أن يتشرد في البلاد، ويلبس «المرقّعة» التي تميز هذه الزاوية، ويقوم بأعمال الزراعة، ترافقه في جميع خطاه عكازة *الفقير*. إنها القاعدة المعروفة بخرق العادة(12). في هذه المرحلة كان علي في زهده الثالث، فقد زهد في العلم، ثم زهد في الأسرة، وها هو الآن يزهد حتى في اللباس والحركات العادية التي تسم الحياة اليومية. ولم يرضَ الأبُ باختيار الإبن، واستولى اليأس على الأم التي، بعد أن استرجعت عليا لوقت قصير، تذوق مرارة رحيله من جديد، ويختطفه منها نداء الطريقة.

هكذا ينخرط علي، ضد مشيئة الأسرة، في الفاجعة ونتائجها العضال. فها هو ابن الأعيان الذي كان الكل يتنبأ له بمستقبل نخبوي، يهذي مرتديا أسمالا مُقرفة وغائباً عن كل شيء؛ إنه لا يتعرف أحدا، ولا ينتبه البتة لمن يدنون منه أو يكلمونه. يمر بالأسواق متسولا، وفي حمأة خَبَله يرمي بما يجود به الناس في جراب مثقوب يضعه على كتفه. لقد كانت حياته الجديدة (النموذجية تُرسَم) وتَزْرع الضيق بين ذويه. وصار الوضع مأساويا حين جاء هذا المخبول يتسول في قرية أُسْرته ذاتها. وقد كانت الصدمة التي أحدثها هذا «التحدي» قوية حتى أنه قُبض عليه ووُضع في قيد ولُطم لَطْماً مُنْكَراً. غير أن هذا لم يَثْنِهِ، فقد أصرَّ عليٌّ على تسوُّل قُوته بصوت عال، مع أنه كان يبقى صائما ويرفض الطعام الذي تقدمه له أمه. وبعد أن استكانت الأسرة واعتقدت أنه شُفي فسارعت إلى الفرح بذلك، اختفى ورحل لملاقاة شيخه. وقد تبعته أمه، إلا أنها سرعان ما رجعت على أعقابها عندما مرَّ بها راكبٌ أخبرها بوفاة زوجها. إنه موت معجَّل، أو إنه موت بسبب فقدان الإبن.

هذا، إذن، هو الشطر الأول من حياة فَتَحَتْهُ تلك النظرةُ التي ألقاها الشيخ على المريد، وتلاها التلقين حوالي 1872-1873، مع ما رافقه من «خرق العادة»، ومن استرداد الأسرة له الذي استمر حتى 1879-1880. بعد هذا، فَرَضَ عليٌّ اختياره الحاسم، وذلك بالعودة إلى طريق شيخه(13).

بعد القطيعة الثانية، فرض الشيخُ شروطاً أقسى، وربما كان السبب في ذلك ما لاحظه من تَحيُّر مريده. ويمكن أن نقول إنه بعد هذه القطيعة مباشرة جاءت مرحلة التشرد والسياحة في البلاد، والتمزقات التي حدثت في الأسرة، ورجوع علي إلى زاوية سعْيد بن حَمُّو المعدري.

لنرجعْ إلى تبعات هذه المرحلة في السيرة كي نكملها. فقد رحل عليّ رافضاً، إذن، أن يستغل علمَه أو يُفيد منه. وكان الرفض مُنْصَبّاً على البقاء في قريته، وعلى المَنْصِب المرتبط

بالعلم. وتقول سيرته إنه كان من بين أشياخه رجالٌ ذوو نفوذ في المنطقة وذوو علاقات سياسية. وعليّ رفض أن يكون جزءاً من هذه الشبكة. ولهذا يجب أن ننتبه إلى أن السياحة بحثا عن الشيخ أو بإيعاز منه، تعني إدارة الظهر للانشغالات والأمجاد الدنيوية، وتعني أساسا مفارَقة مجموعة من الفضاءات: فضاء الأسرة، فضاء القرية، فضاء القبيلة، وفضاء الدولة فيما بعد، وهو الفضاء الذي تخضع له كل الفضاءات الأخرى أو تدين له بشكل من أشكال الإجلال. فعليّ يفارق كل هذا من أجل فضاءات أخرى حيث تتولد قوةُ الجاذبية والإغواء من أحاسيس ومعايير لا يمكن أن ينتجها بناء مجتمعي عادي، أو على الأقل تلك التي تقتفيها كل سيرة عادية وتحتويها. إذن، لم تعد هناك حدود في المجال، هناك فقط نقط تجذر حيث يتأكد ظهور اللدنية بسيرة الشيخ الميت أو الحي في حالة بحث علي، أوالشيخ القديم أو المعترف به، بصفة عامة.

لهذه الوقائع تبعات كثيرة. فالفضاءات المفارِقة تمثل في الواقع علاقات متجاوَزة. ففضاء الأسرة يوافق الشرف المرتبط بالحُرم. إنه فضاء يلاحقه خطر الفضيحة والعار. إنه مكان الدنّس، وتكمن صيانة هذا الفضاء في جعله مستورا ومنيعا؛ وإذا اقتضى الأمر يُدافَع عنه بالدم والعنف. والقرية والقبيلة مكانان لممارسة الهوية والحقوق المقتصرة على أصحابها. وبإيجاز، فصيانة هذه الحدود المكانية المانعة والصّادّة هي مقياس الرجولة وبرهان قيمة الأفراد.

إن التجوال الصوفي يُنكِرُ حقولَ التعيين الاجتماعي والسياسي هاته. إنه يُلزِم المريدَ بهجرها، وبذلك يغامر هذا الأخير بفقد ما يُظهِر به الشباب من سنّه -المقبلون على الزواج- رجولتَهم وحماسهم في الحرب والاستشهاد إن اقتضى الحال؛ الشيء الذي يؤكد بصورة نهائية عضويتهم في عشيرتهم. إنه نفي للفضاءات والأمكنة، ونفي للزمن -ولنحذر أن يفوتنا شيء آخر-؛ ذلك أن المراحل التي تَسِمُ زمن الرجال العاديين ليس لها وجود عند هؤلاء العاشقين لله. وبدينامية المسافة التي تفصل بين اللحظة التي يتخلون فيها عن وضعهم التبعي واللحظة التي يلجون فيها عالم المسؤولية (الصوفية)، يضعون فارقاً بينهم وبين الرجال الآخرين.

كان عليّ، في إطار هذه القطيعة، من ارتباطه بالطريقة الدرقاوية بدون شك، وكما يبدو من اختياره الشخصي، يتبنى موقفاً أكثر جذرية من العديد ممن سبقوه. وبحسب مترجمه، فقد كان تجواله وتسوّله ولباسه يصدم أهل سوس المتعودين على التوازن الهادئ الذي يميز تابعي الناصرية والتيجانية(14). فقد كان شيخ تامگروتْ يختبر مسار القطائع دون رسم حدود «عنيفة» إزاء معاصريه. أما أحمد التيجاني فكان يستقطب نخبة المدن والدولة بأسلوبه التأملي الموسوم «بالتمدن»، وبروحانيته المبنية على بحث متعقل متعايش مع خروقاته.

ليس هناك ما هو أغرب على محمد بن ناصر، وعلى لاحقيه وتابعيه معاصري عليّ، من عنف الجذبة والنشوة الدرقاوية. ومن جانب آخر، فالفروق العميقة بين التيجانية والدرقاوية قد سُجلت حديثاً. غير أنه مهما يكن التجديد في الطرقية «الانتشائية»، المبنية على القطيعة مع العالم، وعلى سرّ العالم الرباني والتأمل المباشر، ومهما تَبْدُ جدةُ هذا العمل الجسدي واندفاعاته المتكسرة، وهذا الاحتقار للأناقة المرئية الذي يعكسه ارتداءُ *المرقّعة*، وهذا الحصن المدهش المبني حول ذاتية تتجه إلى الله وحده، وهو حصن تَحول دون سقوطه حواجز صادّة يَلَذُّ للمريد الدرقاوي أن يشيدها حوله من خلال سلوكاته التي تخرج عن العادة ؛ مهما يكن كل هذا، فإنه ينبغي أن نستحضر أن كل هذه السمات، التي لا تمثل جديداً جذرياً، مستلهَمة من تقليد قديم رافض ومعارض وشاذ: إنه التقليد «الملاماتي» المعروف. ومولاي العربي الدرقاوي، الذي ورث عنه علي، يستند إلى سلطة المجذوب في سلسلته التلقينية(15).



3. الهبَة المطلقة : الخدمةُ والشفافيةُ والتخلّي عن الرجُولة

لنتخيل الآن هذا الرجل الجديد. فقد أحدثت عنده المجاهَدة الروحانية ما تنشده *الطريقة*: خراب النفس (أو الأنا السابق)، تلك النفس التي يسعى إلى قهرها وقمعها، والتي يجب أن يكسر حدتها بخرق العادة.

بعد أن خرج من المرحلة الأولى الحاسمة، وبعد أن قطع كل الحبال، استسلم لشيخه. ومنذ ذلك الوقت صار *متجرداً ومنقطعاً*، وسيقضي سنوات طويلة في الزاوية رفقة الشيخ والمريدين الآخرين. وتبدأ حياة جديدة يسيطر عليها التلقين الذي يقوم به الشيخ سعيد بن حمُّو، وواجب الخدمة المستمرة على هذا الشاب التائق إلى التأمل في الله. إن خدمة الشيخ تجب على المريد، وينبغي أن تُنجَز تبعاً للقواعد الكاملة التي تتحكم في الاتصال بالشيخ (ما يسمى بالأدب). هذا هو ثمن النجاح أو الأمل في الإشراقة والفتح. ولا فتحَ ولا نجاةَ بدون خدمة. والخدمة معناها أن يتفرغ المريد لكل المهام التي يطلبها الملقّن، من الأعمال المنزلية إلى أعمال الإنتاج في حقول الزاوية. وقد يحصل أن تُرهِق هذه القاعدة الشيخ والمريدين دون أن يكون في وُسْع الأول تعديلها. أليست الخدمة من إرادة الله؟ وهل يملك أحد أن يقرر في مدتها أو يخفف من قيدها دون المس ببنودها؟!

يدل على ما ذكرنا مشهدٌ نرى فيه الشيخ يراقب عملية الحصاد المتعبة. ففي قيظ الصيف، كان *الفقراء* يحصدون الزرع وقد سالت أياديهم البَضَّةُ دماً لغلَظ سُوق الزرع، فلم يملك الشيخُ عينيه شفقةً وحناناً؛ إلا أنه لا قدرة له على تسريحهم من الخَدمَة. فلَو فعل لكان أخلّ، في رأيه، بواجب حيوي من واجبات الاجتهاد وسبل النجاح في التقدم في مسالك الطريقة(16).

قضى عليٌّ خمس سنوات خاضعا لهذه *الشروط* التي على كل من يطمح في الانتماء إلى الطريقة الدرقاوية أن يمارسها يومياً. ويسرد مترجمُه، في تعداد سريع ولكنه دال جدا، شروطَ هذه الطريقة التي وُضِعَتْ في القرن الثامن عشر في شمال المغرب، وأصبحت تمارَس في كل البلاد، بما في ذلك الجنوب في القرن التاسع عشر. عندما التحق هذا المريد الجديد بزاوية المعدري «انخرط في زمرة المتجردين فألقى عنه زيّ العلماء، فأزال الرداء والسلهام والعمامة، فجال في مُرَقَّعَة وسبحة كبيرة وعكاز. فأقبل على شروط الفقراء من صمت وجوع وذكر وعزلة بهمّته المعروفة التي يُضرَب بها المثل. فكان هو وإخوانه يقومون بشؤون زاوية شيخهم حَرْثاً وحصاداً واحتطاباً وبناءً وكل شيء»(17).

وبعد أن غدا علي شيخا ذكَّر مريديه بهذه الشروط في رسالة كتبها عام 1877، سنوات فقط بعد أن انفصل عن زاوية شيخه وأسس زاويته الخاصة(18).

إن الذِّكْرَ، كما يوضح عليّ في رسالته، يقتضي العزلة، إذ هو الذي يُخرجُ من صحبة الرجال غير المجدية. «فبقدر ما تبتعد عن شواغلك بين أهلك ومعاريفك تبتعد عما يحول بينك وبين ما يقرّب من ربّك». والذكر يلائم الصمت: فكلاهما يطرد عدو المجاهَدة، ألا وهو الحسّ، «لأن كثرة الحس تمنع كثرة المعنى، مهما تقوى الحسُّ يضعف المعنى». أما الذكر الجَماعي، وما يصاحبه من حركات الجسد والترنُّمات التي ترافق التلفظ بالكلمات ومقاطع القرآن، فالهدف منها إفراغ السريرة كي تستقبل الله. ويتمم الجوعُ هذا العمل الجسدي والروحي، فالجوع يسهم بصورة ناجعة في قمع النفس. وبحسب استعارة من الحاج علي (بعد أن حج)، يَنشر الذكرُ في جسد هيَّأه الجوعُ في الحال أثرَ السر الإلهي، «فمثل من ذَكر اللهَ بجوع كَمَنْ أوقد ناراً في حطب يابس صغار، فإنّها تَسْري في الجميع». والأكل بتقتير يُجنِّب أخطارَ الشبع المميت للقلب، «لأن الشبع يورث الطغيان والقوة والعلو والكِبَر والحسد والعجب والبغض والرياء والسمعة». وأخيراً، فإن التخلي عن النوم، الذي يلازم كل هذه الممارسات، والسياحة بصفتها جهدا ماديا وقطيعة مع الدنيوي وتعلُّماً لتنوُّع الواحد، كل هذه الأشياء تُرسِّخُ الزهد وتبعث في الروح المزيدَ من القوة (19).

ورغم ذلك، فكل التضرعات وممارسات التقرب لا تجدي بدون معونة الشيخ الحي. فالاستجارة به في خضوع تام تتصدر كل الشروط الأخرى، كما تُعتبر ضرورةً أولى في المصادقة على كل ممارسة وكل اكتساب للمعرفة. وبذلك يبدو أن النجاح في ولوج المشيخة (وهي الهدف من كل تلقين) يخضع، أولا وقبل كل شيء، للتقرب على الدوام من الشيخ، وللوفاء التام لشخصه ولأوامره. هكذا كان يفهم عليّ ـ المريد الشاب ـ هذه الشروط، وهكذا يريد الشيخ عليّ تطبيقها عندما شيد زاويته. إنه يقارن الشيخ بالأب، ويعتبر الحب الذي ينبغي أن يُكَنَّ إليه أعلى منزلة من كل أنواع الحب الأخرى، ولا يعلو عليه إلا حب الرسول. بل أكثر من هذا، فتدخُّل الشيخ الحي قد يعفي من مجهودات كبيرة، «لأن السر في الأشْياخ لا في الأذْكار»، ذلك أن «العارفين بالله هم الإكسير الحقيقي والكيمياء، ومن التقى معهم لم يحتجْ إلى كثرة عمَل وتعَب، ومَنْ لَمْ يلتق معهم فَكمنْ يضرب في الحديد البارد، يعي ولا يقضي حاجتَه»(20).

لنسأل من جديد الترجمة حول معنى هذا الخضوع، وذلك بتعميم التباين الموضَّح أعلاه بين المرشح للوَلاية والرجل العادي. نسجل، أولاً، أن المقولات نفسها، من خدمة وطاعة وتقرب، التي تتحكم في العلاقة بين الشيخ والمريد، تشكل مواقف خدّام دار المُلك، أو على الأقل رغبات الزعيم إزاء رجاله. ومن هذا المنظور، فالنخبة الدينية والنخبة السياسية والبيروقراطية تمتثل للقواعد والمعايير نفسها التي تميزها عن الرجال العاديين. وأخيرا، فالمريد وخدام الدولة يعتقدون، من خلال ممارساتهم والعادات الخاصة التي يتمثلونها، أنهم يقتربون من النجاح بالوفاء والطاعة للشيخ/الزعيم، وليس بالمجهود والعمل الشخصيين.

ويفرض هذا التوازي ورودَه ووجاهتَه التحليلية بشكل أقوى حين نقارن بين الحياة المكرَّسة للبحث عن الله، والحياة التي تجري في إطار عادي. نتذكر أن الحاج عليّ كرس خمس سنوات للمُثُل الخاصة بالزاوية، بعد أن قسم شبابه على العلم والالتزام المتردد، والتردد بين الانسياق الداخلي والالتزامات الأسرية، حتى أنه حين شرع في بناء زاويته سنة 1884 ونوى الزواج(21)، كان يبلغ من العمر 34 سنة. كان الوقت قد فاته!! إن هذا الاقتران الذي تولَّد عنه بيتٌ جديدٌ، كان على علي أن يبرمه عشر سنوات أو خمس عشرة سنة من قبل، بعد مراهقته، لو كان استقر في القرية وقَبِل بالنصيب العادي للشباب. والحال أنه في السن الذي يتزوج فيه أقرانه نساءً ليخدمنهم، اختار على عكس ذلك، ووضع نفسه في خدمة شيخ. إن في هذا القرار قَلْباً للمجرى «العادي» للوجود؛ وإذا وضعنا نصْبَ أعيننا كل الاختلالات الأخرى التي تتمخض عنه، فينبغي ألا نتردد في تسمية ذلكَ تجاوزاً وانتهاكاً. إن الزواج المُرجأ يؤخر الإنجاب؛ ومخالطةُ النساء المهجورةُ وقت النضج الجنسي وحتى سن متقدم، يبدو أنها تُيَسِّرُ عند الحاج علي، كما هو الحال بالنسبة لآخرين، تعدُّداً للاقترانات فيما بعد، ويصير هذا التعدد ممكنا، في مرحلة المشيخة، تبعا لتراكم المجد والثروة(22).

ولا تقول لنا ترجمة مؤسس زاوية إلغْ الكثير عن حياته حين كان مُريداً، بعد أن مرت مرحلة اختبارات الانطلاقة، اللهم بعض الإشارات حول الخدمة التي أنجزها برعاية المعدري. ولحسن الحظ أن الترجمة تصف بتفصيل كاف الخمس وعشرين سنة التي قضاها شيْخاً. وبذلك يمكن أن نرصد طريقته في حكم مريديه، ونستحضر المواقف التي يطلبها منهم، وكذا القواعد والمعايير التي كان يقصد إلى ترسيخها في أذهانهم. وقد يؤكد هذا الرصدُ القلبَ الذي يمهِّد للولوج إلى الجماعة الروحية. ومن جانب آخر، نرى بمزيد من الوضوح مقولات أخرى تتمِّمُ التوازي الذي أشرنا إليه أعلاه بين عُرْفِ الزاوية وعُرْفِ دار المُلك.

تأوي زاوية إلغْ حوالي مائةً من المتجردين، ومنهم بعض النساء اللائي تعشن منعزلات عن الرجال(23). فقد زَهَدُوا في كل شيء من أجل الفرج المنشود. يطلب منهم الشيخ في البدء شفافية تامة تقضي بأن يبوح له كل منهم بالوقائع والأفكار التي تملأ وجوده. ولا يمكن أن تخفي شيئاً، لأن الشيخ يعرف كل شيء. وهذا يؤدي إلى الاعتراف بما يُفَضِّلُ إخفاؤه. إلا أن قاعدة الشفافية صارمةٌ إلى درجة أنها تتجاوز الحياء الذي ينبغي التمسك به في حضور الشيخ. وتستتبع الأخطاءَ الكفارةُ بالعزلة والجوع والصمت والذكر؛ وهذه هي الشروط الأربعة المعروفة التي ينبغي الانضباط لها تبعاً للمقتضيات التي يَسُنُّها الشيخ. فهو يقرر تطبيقها خارج الأوقات المخصصة للشغل وللزوار والحجاج. وأخيراً، فهو وحده، يهديه في ذلك نوع من الفراسة التامة النافذة، يحدد البلاء الاختباري و«القطائع» التي ينبغي أن ينجزها كل من يروم الانضمام إليه في الجهد الروحاني.

ترافق الشفافيةُ «الشروطَ الأساسية». إنها توافق بين روح المريد وروح الشيخ؛ أما مشقة القاعدة اليومية التي تأتي بعد العمل التمهيدي الهادف إلى قهر النفس، فتكبح النزعات الخاطئة وتقوم بدور المصْفَاة، فلا يمر منها إلا من تؤهلهم الهمة للاصطفاء. ويحكي المختار السوسي، في هذا الصدد، ذكرى من ذكريات طفولته لا شك أنها نُحتت في ذاكرته من رؤيته المتأثرة لهؤلاء الرجال الخاضعين لسلطة الأدب الصوفي. يقول في وصفه للعودة إلى الشروط :

«فقد كنا نرى المتجردين ونحن صغار بالزاوية، ويكونون دائما زهاء المائة، فلا نسمع منهم هَمْساً، ولا نُحسُّ منهم رِكْزاً، وقد انتشروا في أركان المجلس الكبير الذي يسمى الزاوية، وفي حفافي سَواريه وتحت جدرانه المستديرة، فلا نرى إلا من استقبل القبلةَ بوجهه ويذكر سِراًّ ذكر الاسم، وهو عندهم (الله) ممدود اللام بقَدر نفَس الإنسان مع تشخيص حروفه بين عينيه لئلا تَضِلَّ به الذكريات في أودية الغَفَلات، وقد كنا نُطِلُّ عليهم وهم في ذلك الجمْع الحافل، فنراهم جامدين كأنه لا أرواحَ فيهِمْ»(24).

يأمر الشيخ بصورة مطردة بالعودة إلى هذه الشروط، وقد تكون مدة هذه العودة قصيرة أو طويلة، ويطبقها *الفقراء* كذلك على أنفسهم بصورة طوعية. تطبَّق هذه الشروط كلّما اقتضى الأمرُ ذلك، بصرف النظر عن المكان، سواء بالزاوية أو بالموضع الذي يحُلُّون به أو أثناء سياحاتهم. وقد تسري في أي وقت باستثناء أوقات الذكر الجماعي، وأوقات العمل في الحقول، ووقت الموسم السنوي الذي يجتمع فيه المنقطعون بإخوانهم المتسببين الذين بَقَوْا في الحياة العادية وبالزوار.

وعندما يتشكل هذا الجمع يقوم بأشغال الإنتاج الموسمية وبأشغال صيانة الزاوية. ويذكر المترجم الحرث والحصاد وخدمات القطيع والبناء. وتبعاً للمترجم، فإيقاع الأشغال يكون أحيانا متعبا إلى درجة أنه يثبط العزائم ويثير موقفا مزدوجا ومتأرجحا إزاء الشيخ! وقد يصل ذلك أحيانا حدَّ تمني البعض موت الشيخ، وقد يسعى البعض إلى تحقيقها. ويشهد بكلِّ هذا فقيهٌ لم يتمكن من مسايرة إيقاع هذه الحياة في نشاط *الفقراء* بإمرة الحاج علي، إذ يقارنهم «بعفاريت سيدنا سليمان، لا يُجارون في خدمة إن كانت، ولا في قلة مطعم ولا منام، ولا في الدوام على الذكر، ولا في الصمت الدائم، فكيف تمكن الحياةُ معهم؟»، فقد نَسَوْا أنفسَهم وحتى أقرباءهم ووجودَهم، واستسلموا للشيخ الذي يفعل بهم ما يشاء ويتبعونه بطاعة عمياء. نتصورهم كلهم منهمكين في شغل يَثْقُلُ كلما ازدادَ رخاءُ الزاوية ومجدُ الشيخ وجماهيرُ الزبناء والزوار(25).

إن بعض مظاهر هذه الخدمة، وخصوصا أنشطة الإنتاج، ليست وَقْفاً على مؤسسات الزوايا وحدها. ففي المجال القروي الخاص، المتشكل من عشائر تنتمي للزوايا أو من عشائر

احتلّتْ الزعامة بجهدها وحدها أو بدعم من المركز السياسي، يعمل الفلاحون والرعاة دون أن يربطهم عقد بالسيد، بل تربطهم به *الصُّحبة* أولاً وقبل كل شيء. والصحبة لفظ صعب الشرح، ومتعدد الدلالة بسبب مركزيته: إنها تعني الصداقةَ والعلاقة الطويلة والوفاء والمحالفة في كل الظروف. وتعود قوتها الضاغطة إلى القداسة التي تسبغها عليها الأخلاق والمعتقدات المشترَكة. ومن مظاهر هذه القوة التعدادُ المتنبهُ لإخلالات أحد الشريكين بالتزاماته. فالقطائع الكثيرة للصحبة تلغي الجاني من المعاملات الاقتصادية الحيوية، أو تَسِمُ السيد بالخزي والعار. إنها تُضعفه فينخفض عدد مناصريه وزبنائه. أما الفلاح فتتركه بدون حماية أو سند في مجتمع تسيطر فيه هذه الشبكات والتكتلات على اليومي. إن الصحبة دعمٌ للقوي مقابلَ وفاء الضعيف وتعلقه.

يبدو أن العلاقة بين الشيخ والمريد تحيل، في تشابهاتها مع الخدمة في دار المُلك، على هذه الرعايات وعلى انعكاسات قوّتها التمثيلية، كما تحدد بوجه معين برنامجها. وإذا كانت كلُّ سمات العلاقة بين السيد ورجاله تَجدُ نموذجها هنا، فلا غرو أن تقدم العلاقة بين الشيخ وفقرائه هذه السمات كلَّها مدققة. ألا يتعلق الأمر هنا، بالنسبة لهذا المجتمع، بمثال النجاح: الارتفاع برعاية شيخ حَيٍّ إلى المشاهدة المباشرة للنور الرباني؟! إذا كان الأمر كذلك، فَهِمْنا لماذا تذهب الخدمة التي يطلبها الشيخ المُلقِّن إلى حد نفي الكائن البشري، بخلاف الخدمة المنتظرة من *الصاحب*، فتقذف بالمريد في تلك الغيريات الجذرية، وخاصة تلك الغيرية التامة بالنسبة للرجل، والتي تتمثل في الأنوثة.

في زاوية إلغْ، يُهيِّء الفقراء طعام المساء. وينبغي أن نتذكر أنه في سنهم، فيما عدا بعض الظروف الاستثنائية مثل السفر أو العمل بعيداً عن البيت، لا يمكن أن يدنو الواحد منهم من الطبخ دون أن يمس ذلك بعلامات الذكورة لديه. غير أن هذا ليس هو التداخل الوحيد مع الأنثوي في حياة المريدين؛ فمريدو الحاج عليّ يخرجون للاحتطاب ويطحنون الحبوب بالرحى اليدوية. وهذه أعمال النساء. وهناك واجبات أخرى توحد بين المريدين الشباب وكل فئات الخدام الآخرين، كما تقربهم من الجنس الآخر. فخلال السفر والتجوال ينبغي أن يُعِدّوا فراش الشيخ، ويسهروا على ماء وضوئه، ويغسلوا ثيابه(26).

إن المخالفات و«الانتهاكات» والالتباس الذي يسببه اختيار هذه الطريقة الصوفية تؤدي بدءا، كما رأينا، إلى قطيعة مع الروابط المحلية والسياسية، ثم تقود المريد نحو «شذوذات» أخرى، مثل إرجاء الزواج من أجل خدمة الشيخ، كما تفرض عليه مهاماً تُغيِّر التقسيم الجنسي للعمل. لكأنما كان يُشترَط في المريد الذي يود أن يجتاز سبيل التلقين مع بعض الضمانات (أي ليصير شيْخاً بدوره) أن يتنازل عن بعض السمات التي تميز الرجولة.

لا تختص إلغْ وحدها بهذا المرور الضروري، ولا شبكة دَرْقَاوَة نفسها. نجد ذلك في عصور أخرى وفي مناطق أخرى، ويعُجُّ أدب التراجم بالأمثلة. فمثلا، حين يأتي الناس بحثاً عن بركة عبد الرحمان المجذوب تصدمهم «أنوثة» المريد. وفيما بعد، أصبح تلقين شيوخ تَامَكَّرُوتْ للمريدين يتضمن مصاحبة طويلة ينجز خلالها المريدون أعمالا تُسنَد إلى المرأة عادة (وتَامَكَّرُوتْ هاته هَيْمَنَ مذهبُها وممارساتُها على النصف الثاني من القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر). وقد كان كلُّ أشياخ الزوايا وكل الأولياء المنعزلين، مهما تَكُنْ اختلافاتهم وعداواتهم، يفرضون الحميمية وخدمة الشيخ باعتبارهما نواة التلقين. بل أكثر من هذا، فالقَلْبُ الذي يمس وضع المريد يتم بأشكال مماثلة: الاحتطاب، وتهييء ماء الوضوء، وغسل ثياب الشيخ، وما إلى ذلك(27).

في هذا التقليد القديم (في خضوع المريد للشيخ)، يتميز دَرْقَاوَة بكونهم يعطون لمجموع المذهب والممارسة بعدا أجذر مما اختاره معاصروهم وسابقوهم المباشرون. وقد ذهب الحاج عليّ بسُوسْ، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بعيداً في تطبيق هذا النموذج، مما فاجأ سكان المنطقة ودفع بعضهم إلى مؤاخذته. وقبل حوالي أربعين عقدا من ميلاده، توفي في الشمال الشرقي عند جبْالة مرشد دَرْقَاوِيٌّ آخر، وهو ابن عجيبة الذي كان، مثل مولاي العربي (وهو شيخهم كلهم)، يثير قلق العلماء وسخط السلطة المركزية. فقد آخذوا على هذا «المَلاَمَاتِيِّ» الذي جاء ليصلي بتطوان «خرقَ العادة» الذي تُشَدِّدُ عليه الطريقة. وقد حاولوا أن يُرجعوه عن كل هذه العلامات والممارَسات، وخصوصا ثيابه المرقعة التي كانوا يَرَوْنَ فيها تحقيرا للسلوك المستحسن عندهم، وتشجيعاً على التمرُّد. وقد تمت محاكمته، كما هو معروف. وكانت هذه المحاكمة بالأساس محاكمةً لما اعتبره العلماءُ بدعةً؛ فشنعوا به، وأدانته أوساط في المجتمع المهذب من أهل المدن ودار المُلك. وقد انعقدت هذه المحاكمة حول رمز قوي للمخالَفة، وهو *المُرَقَّعة*(28)!

رغم هذا، انتشرت الطريقة الدرقاوية، كما نعلم، في المدن والبوادي، وتجاوزت «المغرب الأقصى» إلى سائر بلدان الشمال الإفريقي. وقد حركت معارضةً شديدةً في الأطلس المتوسط وَضَعَتْ السلطة في مأزق. كما وقفت، فيما بعد في نهاية القرن التاسع عشر، في خط المواجهة ضد التغلغل الاستعماري في شرق المغرب وفي المناطق المتاخمة للصحراء غرباً وشرقاً. وبهذا عمَّ مثالُها كلَّ البلاد، وصار جهدُ المريد وخصال الشيخ المبجَّلة قاعدةً ومعياراً معمَّمين.

لنقتربْ أكثر من علاقة الشيخ بمريديه في ترجمة الحاج علي. فالخصال التي يمثلها توجيهه سوف تُرجعنا إلى صلات هذا النموذج بالزعامة السياسية كما فُرضت في ظل الاستعمار وبعده.

كل أولئك الذين أتوا للبحث عن الإشراقة (أو الفتح) بزاوية إلغْ «سَلبوا إرادتَهُمْ» بإرادة الشيخ، كما يقال. وخلال كل المدة التي يحتفظ بهم هذا الأخير بجانبه، فَلَم يَتوَفَّ أو لم يُصدِر إذناً صريحاً، لا يكون أمرهم بيدهم ولا يتحررون من ربقة سلب الإرادة(29). تُقارنهم بعضَ تفاصيل هذه *التربية* بالأطفال. فإذا خالفوا النظام في الذِّكْر، انقضَّ عليهم الشيخ ووبَّخَهم، وقد يصفع هذا على قفاه، ويوجه لطمة إلى ذاك، حتى يعودوا كلهم إلى إيقاع الهَيْلَلة. ومشهد العقاب البدني هذا كان شائعاً في تربية الأطفال، سواء بالبيت أو بالكُتّاب. فها هُم التابعون يعامَلون بما يحيد عن المجتمع العادي. فَهُم يُرَبُّونَ مثل الأطفال، والحال أنهم بلغوا سن الرجال!

على التابعين أن يَلْزَمُوا، في حضور الشيخ، وضع الإجلال، ويُبدوا الخشوع التام. وتُستعمَل في ذلك الأوضاع الجسدية أولاً: الإطراق التام. وحين يتحلقون حوله ينبغي أن يقرفصوا، ويُمنَع عليهم التَّربُّع. فهذا الامتياز للسيد وحدَه. ولا يُقبَل المُزاح، لأن الحاج علي يقول : «ليس ثمةَ ما هو أذمُّ من الضحك في حضرة الولي»(29). وعلى التابع، أخيراً، أن يمتنع عن الكلام، وخصوصا المبادرة بالكلام؛ فالتابع لا يوجه الكلام إلى الشيخ، عليه أن ينتظر حتى يتكلم هذا الأخير فيقتصر هو على أجوبة قصيرة.

تشتغلُ رموزُ التمييز والمفاضَلة وعلاماتُ القبول بالهيمنة والسيطرة سواء أثناء السفر أو في الزاوية. وكل هذه الرموز ترسم العَزْلَ وتعبِّر عنه. العزْلُ في الأكل، مثلا؛ فالتابعون لا يمكن أن يشاركوا الشيخ في أكله؛ إنه «الطابو» على المؤاكلة؛ والعزل في المطية، إذ لا يمكن امتطاء مطيته أو امتطاؤها رفقته؛ والعزل في فضاء النوم. هذه ثلاثة حدود يقيمها أدب العلاقة بين المريد وشيخه. فنجاح التلقين رهين بمراعاة الأدب. يحكي المترجم عن هذه المسافة بنوع من الإيجاز، وبكلمات عابرة : «وقد كان أصحاب الشيخ لا يؤاكلونه ولا يركبون معه ولا ينامون معه تأدُّباً»(30).

كل ما كان يُفعَل من أجل الشيخ أو حوله يغلِّفه الإجلالُ والتحفظ والحياء. هذا الحياء الذي لا يستثني إلا الشفافية المطلوبة من المريد. فبالحياء وبمظاهر الأدب الأخرى تشبه حياةُ التابع حياةَ المرأة والعبد والخادم والطفل والشاب الذي يجد نفسه، قبل أن يجتاز حاجز الزواج المقدَّر، مقيَّداً بالشروط نفسها إزاء من يكبرونه. غير أن الطريقة ترفعهم إلى القمة بتقريبهم من خلال مفردات خاصة بخدمة الله وخدمة الشيخ في الآن نفسه. إن الحياء في الأدب يجاور الفناء في الخدمة، كما يجاور الخشوع الذي ينبغي إظهاره إزاء الشيخ(31).

إن الأدب هنا يتحكم في قبول أي اختبار أو بَلاء. والحاج علي، بصفته مربِّياً متشدِّداً، لا يألو جهدا في ذلك. لِنَتَخَيَّلْهُ في جولة، ممتطياً بغلة يختارها سريعة، يستعجل الدابة التي

ترسُم إيقاع التابعين الذين يخبُّون أمامه. يطلب منهم أن يُهَيْللوا أثناء الركض، ومن يتباطأ لا يلوم إلا نفسه، فقد يهوي عليه باللجام! وقد تجرأ عليه أحدهم في مناسبة أخرى فنبَّهَه إلى أن القيظ شديد عليهم. لم ينتبه الشيخ، بل إنه أمر بخروج الفقراء مباشرة للسفر. ألا يأمُل هؤلاء الناس راحة بعد تعبهم؟! وإذا طمعوا في طعام جيد، فلا طائل من ذلك؛ إن الحاج علي يمنعهم من الطعام وإن وُجد، ولا يترك للتابعين غير الزيت والقطاني. إنه دوماً في حالة حرب ضد الملذات الدنيوية. أليس صحيحاً أن الجسد الشبعان مثل الحطب الرطب؟! فالنار لا تسري فيه أبدا(32).

وإجمالا، فالزاوية تريد أن يُستَسلَم لها، ويُتَخلّى عن كل الموارد والمكاسب، وعن الانتماءات «الطبيعية» للأهل أو لأي مجموعة أخرى. إنه التجرد والانقطاع اللذان يُحْدثهما النداء الباطني. وفي مرحلة ثانية، ينبغي التنازل عن الإرادة، لأن كل إرادة فردية يتعين عليها الانمحاءُ في إرادة الشيخ. وفي آخر المطاف، عندما تثمر التجربة، تأتي الهبةُ/الجزاءُ: الإشراقة (أو الفتح). إنها الهبة الشاملة، والهبة/الجزاء الشاملة. ويعرف الصوفيون ذلك جيدا، هم الذين يرددون دوما أن «مَنْ أتَى بها كلها ذَهَبَ بها كلها».

إلى جانب هذه الهبة السامية التي تَعدُ بها الزاوية، هناك تبادل مستمر موادُّه الإرشادُ والتربية والغذاء والشغل والرعاية والخدمة. فالزاوية ومريدوها يعملون بالهبة بصفتها أساس وجودهم، وركيزةً عملية في ترتيب الصِّلات الداخلية وتصورها وبناء العلاقات التي يعقدونها مع سائر المجتمع. وهنا أيضا نقف على التجانسات الحاصلة بين هذا النوع من التفاعلات وتلك التي تقوم عليها علاقات السلطة داخل دار المُلك والمحيط الاجتماعي. ولكن هذه التجانسات تتميز دائما بتفاوتات نموذجية؛ فالزاوية تستقطب المريدين في مرحلة حاسمة من حياتهم الشخصية، وتُستَبْطَنُ القاعدةُ بالقوة الخارقة والحاضرة عَيْنياً من خلال استعارات الله التي يمثلها الشيخ وحلقة التابعين والذكر؛ أما الدولة فتُقيِّدُ المُنْضَمِّين دون وعد بالإشراقة، وذلك مقابل امتيازات من نوع آخر، بحيث يُبدي المنضمُّ «أخلاق» الولاء التي يبقى استبطانها غير مؤكَّد. ولا غرو أن يغبط أعوان المخزن، في ظل هذه الشروط، الشيخَ على طاعة تابعيه مقارنةً بنذالة «تابعيهم» ودناءتهم(33).

يرجع السبب في هذا التعلق الفريد بإخلاص التابع وبالمعرفة الباطنية للشيخ، إلى الشفاعة التي تتفرد بها الولاية. أما على مستوى التفاعل، فيرجع السبب إلى بعض خصال الشيخ التي تنعكس على المريد معالمُها قبل تحققها في جسده وحياته. إنها تترتب عن اللدنية، علما بأنها تعضدها. إنها تكشف، أخيراً، عن ذلك المرور المفارق الذي، إذ يفرض نفسَه وكأنه أمرٌ مسلَّم به، يطرح مشكلاً عسيراً. فإذا كانت خصال الشيخ وأحواله هي التي تُبرزها هذه الترجمة، فلماذا يُرغَم المريدُ، لكي يرث السر، على قطع أشواط وعقبات يلقي بعضُها به على هامش السلطة والمجتمع، إن لم نقل خارجهما؟ لماذا على المريد، كي يتبوأ منصب الشيخ، أن يتخلى بدءاً عن سلوكه الذكوري فيتحول إلى أنثى؟

4. الشيخُ والمريد : الازدواجيةُ والتأرجحُ والتكوينُ من أجْل السُّلطَة

لم يغفل المترجم المفارقة في هذا التبدل المؤقت. فقد روى بألفاظ دقيقة الاستغرابَ الذي أثاره تحوُّل علي عند معاصريه. فحين عاد هذا المريد القديم إلى قريته لتأسيس زاويته الخاصة بعد وفاة شيخه «بَدا منه لأهله حالٌ غريبة كلها نشاط تمزق به ما كانوا ألفوه من خمول وإطراق، أيام كان يمشي وئيداً في مرقّعته لا يشتغل بغير خويصة نفسه، فقد كان عهدهم به على هذه الحال؛ ثم هاهُوَ ذا رجع إليهم بوجه آخر، وأول ما فعله تأسيس زاويته والتصدر لتلقين الأوراد بهمة طائرة»(34).

ولا يمكن إلا أن نقاسم معاصري على دهشتهم حين نراه قد غيَّرَ فجأة شخصيته. إنه كما لو كان يحتفظ دَوْماً بالشخصية التي انكشفت لحظة مغادرته الفظة المفاجئة لوضع المريد ليقتحم وضع الشيخ. وكأنه ظل يحتفظ بهذه الشخصية لسنوات طويلة، ولم يكن ينتظر غير الإشارة التي تسمح لها بالظهور. ومن أجل فَهْم هذا الجانب، ينبغي أن نتقصّى الكيفيةَ التي يتم بها إعدادُ الإشراقة (أي مولد الوليّ)، والازدواجية والتأرجح اللذين تُحْدِثهما خدمةُ الشيخ.

إن تكوين المريد، والعمل الشاق الذي يقوده من حالة الغياب عن النفس وعن الله إلى الرجوع التام إليهما في إطار التعالي، عبارة عن ولادة. ويصف المترجم، وكذا رسالة الحاج علي السابقة الذكر، هذه العملية صراحةً بعبارات الوضع والولادة. إن للشيخ سمات الأب، سمات من يُحبِل المريدَ، ومن بقُربه نجد الحب والرقة والحنو. والمريد يشَخِّص، بحسب الظروف، دور الإبن والمرأة والخادم والشاب البسيط الذي لا يتراجع أمام أي عقبة في سبيل تنفيذ أوامر مُربيه وسيده. إن نظرة الشيخ إخصاب. وبإيجاز، فالخطاطة الأساسية هنا هي خطاطة الولادة والإنجاب(35). غير أنه ينبغي أن نحتاط من الالتباس الكبير لهذه المفاهيم، ذلك أن الشيخ هو الذي يحمل بكل قواه حَبَلَ المريد الطويل. فإذا كان هذا الإبنُ الروحي يظهر تحت ستار المرأة المخصَّبة، فإن الولي الذي يقود خطاه يُبْرِز خصائص الأب والأم معاً. وفي قَلْبِ تلميذه يدَّعي الأسبقيةَ على الوالدَيْن.

يقتضي إحداث اللدنية أن تُقْلَب كل القواعد، بما فيها تلك القواعد الأقوى، وخصوصاً قاعدة القرابة وقاعدة المحارم. لا يمكن أن يفسر التحليل النفسي لجدلية الشيخ والمريد هذا المرور الإجباري كليّاً، وإنْ كان سيسلط الضوء على معضلة العلاقة بين الأب والإبن. ففي هذا المجتمع، على الثاني أن يرضخ فيما يقلّدُ الأولَ. ولكن علاقة التلقين تتميز عن الأبوة في كونها تُدرِج سلسلة من التفاوتات والمخالَفات. فبـ«وفاة» المرشح للقداسة يتم مَحْوُ كل شيء، وتُحَضَّرُ السلطة المقدَّسة للولي قواعد جديدة بفضل طقوس التلقين. إن الأب لا يتحرر أبداً من القانون الذي هو صيغة وجوده الخاص. أما المُلقَّن فخلاف ذلك. إنه يَخلُق بنفي الأحكام والأعراف والتباسها رجلاً جديداً على أساس اللدنيةَ.

أما على المستوى العملي، فالعلاقة بين الأب والإبن تشبه العلاقة بين الشيخ والمريد في كونهما معاً علاقتيْ منافسة ومزاحمة. فعلى المريدين أن يخضعوا ويرضخوا فيما يحوزون

خصال الشيخ في شكلها السامي، ولكن بشرط ألا تظهر فعاليةُ هذه الخصال إلا بعد أن يتحرروا بانفصالهم عن الشيخ أو بوفاته. ومن هنا ذلك الانبثاقُ المفاجئ للشخصية الأخرى التي أحدثت استغراب أهل الحاج علي ومعاصريه. ينبغي أن نتذكر أن تحرُّرَ الإبن، في الحياة العادية، لا يخلو من عُنف. وتتجلى ازدواجية هذه العلاقة في الفرق والتباعُد، كما تبرز في العديد من التمردات الكبيرة منها والصغيرة(36). وهذه الازدواجية جلية في الترجمة، بحيث نقف على توترات متكررة بين المريد الذي وصل إلى الإشراقة وشيخه.

عديدون هم أولئك الذين طُلب منهم مغادرةُ محلِّ التلقين بغير رجعة، وذلك خوفاً من أن يلتحق بهم أهل المكان، الرجال والنساء والحيوانات والأشجار والقرى وجميع الكائنات!! فغالبا ما يُقال بصراحة إنه لا يمكن أن تتعايش بَرَكَتان متساويتان في المكان الواحد. ويلاحَظ خطرُ هذا التعايش في التمزقات التي فرّقت *الفقراء* عقب وفاة سعيد بن حمُّو، شيخ الحاج علي. فقد وجد الحاج علي نفسه داخل صراع تزداد حدته. ويروي المترجم أنه لُطم بوحشية وشُتم؛ وأثّرت هذه الواقعة على مصيره، إذ كان ذلك من أسباب مغادرته لجماعة المعَدري ليصير زعيم زاوية جديدة. ويبرهن هذا الحدث على أن رفقاء علي، الذين لم يفقدوا حساسية الرجولة وقواها كما يخلقُها الوسط، لم يتخلوا قط عن «العصبية» التي مارسوها بمستوى الشغف الذي كانوا يخدمون به شيخهم المتوفى(37).

إن حياة الحاج علي، التي بدأت من الامحاء التام واستمرتْ بعد تأهيله بأسلوب إدارة حازم وظاهر، هذه الحياة الموجهة كلها نحو الله، لم تتدرج إلى المجال السياسي. ومن بين التناقضات التي يحب القديسون أن يقرنوا بينها ويحكموها في ذاتهم، تحتل مقارَنة الامحاء التام المتبوع بالقوْمة المفاجئة مكانةً خاصة لكونها تشبه آلية تعاقب الرؤساء على قمة الأنظمة السياسية العربية. ففي كل البلدان العربية تقريباً، من المغرب إلى العراق، يتكوَّن الخليفةُ بحذَر وشبه اختفاء طوال مدة حكم شيخه، ويطلع على الناس بعد تولية «شرعية» أو بعد الاستيلاء على جهاز الدولة بالقوة. وإذا ركزنا على المغرب، فتحليل خصال الزعيم، كما يعددها المترجم، يزودنا بوسيلة نتتبع بها انتشارها ورواجها، سواء في الأوضاع التي يتم فيها اللجوء إلى بعض التكتيكات أو في المؤسسات والتفاعلات التي يعتبرها المجتمع نفسه داخلة في المجال السياسي.

من أجل تفسير جاذبية شخصية الحاج علي والنجاح الساطع لفعله، يورد المترجم باستمرار خصلة أساسية: *الهِـمَّـة*. ويسميها مَاسينْيونْ «الطموح النبيل»، وتُضافُ إليها معان أخرى مثل «الحماس الرجولي» و«القوة التوالدية» في بعض الاستعمالات(38). لنتتبعْ بعض سياقات ورود هذا المفهوم من خلال ترجمة بطلنا. إن الهِمّة هي مفتاحُ كل نظام. وحين كان الحاج علي ما يزال طالباً في علوم الظاهر، كان يعكف على نسخ المخطوطات بهمّة، وبهمّةٌ يُقيم الاتصال مع طامحين آخرين في الإشراقة، وبهمّة أيضاً يؤسس زاويته، ويربي مريديه، ويستميل التابعين، ويستولي على الناس بمن فيهم «الرؤساء الجُهّال». وتشير فقرة مميزة من كتاب «الترْيَاق» إلى الحضور الدائم لهذه الفضيلة النشيطة : «من أحوال الشيخ العجيبة

تلك الهمة القعساء العالية المنزع، فقد خصه الله بهمة فعالة صوالة، تسير بها الجبال من مراسخها، وتنسي بها النفوس أمامه كل حظوظها، همة لا تعرف يأسا ،لا قنوطا، ولا يعتريها فتور على أمد الأيام، لا تزال مع الشيخ في كل أحواله حتى أنه أحيانا لينسى التؤدة من غير شعور منه، فيكون كالريح القاصفة التي تدرك كل ما أمامها، تصاحبه في سيره وفي حالة ذكره، وفي مقام الوعظ، وعند الأكل والشرب، وعند مزاولة كل شغل من أشغاله. فلا تعارضها حرارة ولا برودة، فتقتحم بالشيخ حمارة القيظ وصبارة الشتاء، وتستصغر أمامه العظائم، فيشجع حيث يكع الشجعان، ويُقدم حيث يتأخر الفرسان، فَبهمّته العَليّة أطارَ آلافا من الناس إلى ملكوت رب العالمين، فنسوا أولادهم وأموالهم ومشتهياتَ نفوسهم، وبهِمّة يقتنص الرؤساء الجهال، فلا يزال بهم حتى ينقادوا للخير مهطعين»(39).

تحيل هذه الفضيلة، في سياق العمل، على الحماس والمثابرة؛ وتعني في سياق التحدي الشجاعةَ والرجولة؛ أما في الذِّكْرِ فتُحيلُ على الذروة العنيفة. ففي إطار هذا التعدد الدلالي تتضامُّ طباعُ الرجل القوي وطباع حامل البركة والحماسة. ومن هنا الجاذبية التي تمارَس على المحيط من خلال نقل هذه الطاقة وإبلاغها.

ويرتبط بالهِمّة مفهومان آخران: *الهيبة والعزيمة*. يحيل المفهوم الأول على نوع من الخشية والهول مع نبرة دينية. وترجع الأحاسيس الخارقة التي توحي بها الهيبة إلى أن هذه الأحاسيس ليست ناتجة عن سبب مادي، لأن هذا الأخير يؤدي إلى الخوف عندما يتم اللجوء إلى قوة مادية. إن الهيبة تغذي تياراً نفسياً ينتزع القرارَ ويجرد التحفظات من سلاحها. وتتعاضد الهيبة واللدنية عندما تُبدي الذات التي تشخِّصُ اللدنيةَ خصلة أخرى يذكرها المترجم غير ما مرة، وهي العزيمة.

تشير العزيمة، التي تتمم ثلاثية النجاح هاته (الهمة والهيبة والعزيمة)، إلى الإرادة وسلطة القرار اللتين لا تُرَدّان. فبفضل العزيمة يتغلب الحاج علي على العداوة الخفية أو الظاهرة التي تأتي من الأسياد المحليين أو من ممثلي السلطة المركزية. إن العزيمة تقف في وجه الضعف البشري والانتقاد والتهكم. إنها تنتصر على كل التقلبات والصروف، وحين تمحق العزيمةُ كل الارتيابات والتشكيكات، كما هو حال الحاج علي، يعترف له الناس ببعض المَلَكات الخارقة. وما أن يتكرر بروز هذا «المحرِّك» بنجاح حتى يسلِّمَ الناسُ بالبركة.

ينبغي أن نسجل، في هذه المرحلة، أن التقاء خصال الهمة والهيبة والعزيمة يحدد كذلك وجهَ الزعيم السياسي والعسكري الاستثنائي. فالناس يعجبون به فيما يشكّون أن في الأمر سحْراً، ثم يَرَوْنَ أنه يتمتع بحظوة إلهية. غير أن هذه الخصال الثلاث هي، أولاً وقبل كل شيء، خصالٌ باطنية في الأشخاص، خصالٌ ذاتية؛ وتتشكل في إطار عمل يمكن أن يُعارَض دون المخاطرة بالنفس. وبالمقابل، حين تتجلى هذه الثلاثية وتشتغل عند مرشد روحي، فإنها تعرِّضُ الجاحدَ والمتمردَ إلى الإفلاس في ممتلكاته وآماله في الخلاص. وترتبط الإرادةُ بالتكرار المطَّرِد الذي لا يفتر للأنشطة اليومية والإنجازات الاستثنائية. وهذا يميزها عن الهِمّة التي تغطّي

كل شيء. أما العزيمة فنجدها عند الزعيم وعند الشيخ، وهيبةُ هذا الأخير تعني المعجزة، بخلاف هيبة الأول. وتتجلى الهَيْبَةُ في العلاقات مع المريدين وفي مجابهة الوجوه القوية. وبذلك، فهي تقارن الشيخَ بالرجال الأقوياء عموماً، فيما تضعه فوقهم جميعاً. ونلاحظ هذا، مثلا، في المناسباتِ التي يلتقي فيها الحاج علي بالأسياد المحليين أو بأعضاء البيروقراطية السياسية أو العسكرية السامية. إن هيبته، كما تصفها الترجمة، تمكنُه من بسط نفوذه في القبائل رغم معارضة الحاكمين. وفوق هذا، تُنَصِّبُهُ الهيبةُ بصفته منظِّمَ الهِبَة. ذلك أن زاويته تزدهر بهذه الوسيلة التي تزوِّدها بخيرات هامة وبأنصار كثيرين. والشيءَ المذهلُ هنا أن السلطة الروحية والمادية للشيخ تضعه في مقام من يَرْفُض الهبةَ، في حين أن هبتَه لا يمكن أن تُرفَض(40).

تُعالق الهمةُ، في نص الترجمة، كلَّ المفاهيم الأخرى، وتغطي كلَّ الخصال التي سجلنا نجاعتَها. إن هذا التمفصُل داخل نسق واحد مع الهيبة والعزيمة يشير إلى نضج بِنْيَوِيّ عند هذا العالم المترجم، مهما تكن خلفياته التاريخية. غير أن هذا التمفصل في حد ذاته ليس هو ما يهمنا هنا. إن له طابعاً عاماً جداً إلى درجة أنه يصير غيرَ وارد. لكنّ الدمجَ القوي في شخصية الشيخ قد يكون دالا في الثقافة المغربية، وربما في بلدان عربية أخرى.

وكما أشرنا سلَفاً، تطبَعُ الخصالُ الموصوفةُ أعلاه كذلك كل الزعماء مهما كانت ألقابهم ومناصبهم. وفوق ذلك، فهذه الخصال صعبة التوجيه عمليا، إذ إن الحاج علي، الذي كان، حسب ترجمته، يملكها كلها بمقدار عال، اعتبره البعضُ طاغيةً متعطشاً للقوة المادية. ويجد المترجم نفسه، وهو الذي يتبع عُرْفَ المترجمين، مجبَراً على الإحاطة بمجال نشاط الأشياخ بالإلحاح على سنية الحاج علي غير المشبوهة من جهة، وعلى خصاله بصفته مربياً في العرف الصوفي السامي. ويلخِّص كلَّ هذا في *الجدّ* الذي يميز الولي الصحيح من الأدعياء الزائفين ومن كل رجال الله الذين أغوَتْهم المغامرة السياسيةَ. هذه مواضيع قديمة بدون شك، غير أن لها صدى خاصا في عهد الحاج علي. فقد لعبت الزوايا بالفعل دورا أساسيا في التصدي للتغلغل الاستعماري، وبذلك فقد أثّرت على السياسة العليا للبلاد. إلا أنه، في الوقت الذي كُتبت فيه هذه الترجمة، كان أمرُ الواقع قد فَرَضَ التعايشَ مع المستعمِر، وكانت المقاومة تتنظم باسْم الأمة والشعارات السلفية(41).

إن لإلحاح المترجم على الجدّ نبرةً جديدة، شأنه في ذلك شأن حرصه على إبراز مطابقة مذهب الحاج علي وممارسته للتقاليد السنية والسلفية. وقد نحصر بشكل ضيق أهمية هذه النبرة غير المسبوقة إذا نحن أرجعناها إلى السياق السياسي فقط. إن بروز مفاهيم جديدة أخرى في نصّ الترجمة يكسِّر العلاقة التقليدية بين جنس الترجمة والواقع الذي تعبر عنه. إن الجد الذي يطبع نشاط الشيخ يصير قيمة في حد ذاته، ولا ينطبق هذا الحكم على الممارسة النسكية فحسب، بل ينطبق أيضا، وبإلحاح، على تقسيم الأنشطة اليومية في التسيير والإنتاج. من هذا المنظور، ينفصل الجد عن ذاتية الشهود (والمترجم منهم)، ويبدو كما لو كان بارزاً بالنظر إلى ما يحيط به. وبهذا يُطرح باعتباره معطى موضوعياً، يشكِّل نسقاً بمعية قيمة أخرى يركِّز عليها المترجم كذلك، وهي قيمة جديدة: حب *النظام*. وهذه السمة التي يذكر بها

المترجم باستمرار في تمجيده لنشاط شيخ إلغ، تسمى نظاما تارة وترتيباً تارة أخرى. يُحيلُ الأول على الاطراد والاستقرار المعارضيْن للفوضى والعفوية وغياب الحدود؛ أما الثاني فيضمُّ في مداليله أفكار التدبير والتعاقب والتدرج. فإذا طبقناه، مثلا، على التجوال الجماعي للزاوية أشار إلى نظام تعاقُب الراجلين، بحيث يحدد من يأتون في الطليعة ومن يأتون في المؤخرة، أمام الشيخ الذي يستعرضهم جميعاً ممتطياً بَغْلَتَه. وحين يَصلون إلى القرى التي يزورونها تُوزَّع المهامّ المادية والمعنوية بدقة، بحيث يتعين من يُعدُّ الطعام، ومن يخدم الفقراء وقت الأكل، ومن يُسخن ماء الوضوء، ومن يكلَّف بالأمداح. والترتيب، الذي يعني التنظيم والتخطيط والتلاحق، يقرِّب من هذا الجانب وضعية *الفقراء* من وضعية الجند. ويعبر المترجم بصورة صريحة عن هذه المقارنة(42). أما النظام فيعيد تقطيع مداليل الترتيب، مع إضافة المعنى المؤسسي للفئات والأدوار.

تعتبر السلفية، التي ما فتئت تستميل التابعين منذ نهاية القرن التاسع عشر، رَدّاً من المجتمعات المسلمة على القوى الأوروبية وعلى تفوق نظام الحرب الغربي. وقد وصلت السلفية في المغرب (في شخص هذا المترجم نفسه، المختار السوسي، الذي كان مُقاوِماً وطنياً) إلى تقديم النظام في حد ذاته بصفته مفهوماً وقيمةً. وهذا النظام انبنَتْ عليه المؤسسات الاستعمارية. وهو نظام منفصلٌ عن كل ما هو مسلَّم به، وقابلٌ لأن يُستَدَلَّ عليه تجريبيا. وهذا ما بنيَّنَ النص من حيث طرحُه لجوانب جديدة من الحياة الملموسة للشيخ والمريد والزاوية، وهي جوانب كانت إلى زمن قريب تحتل الهامش في أدب التراجم والمناقب.

وقد قطع الغزو الاستعماري، بـ«نظامه العجيب»(43)، مع هذا التقليد، وأدخل «يقيناً وَصْفياً» جديداً يُعيد تمفصلَ المفاهيم الأساسية في أدب التراجم التقليدي، ويُبرِّره وفق منظور اقتصادي جديد. وهكذا أصبحت الهمَّة والمفاهيم الأخرى التي تعالقها تخدم النظامَ والترتيب، أيْ النظامَ الحديث. فهل يتعلق الأمر هنا بنقل الطاقة إلى مجالات أخرى غير مجالات النشاط الروحي؟ إذا قرأنا نصَّ الترجمة، الذي كتبه هذا الوطني المتعلق بالجهد الصوفي وبأهداف النهضة في آن، اقتنعنا بأن هذا التغير تم فعلاً، وإلا فقد ظل مرغوبا فيه بشدة. ومهما يَكُنْ، فرجال ونساءُ جيله الذين قادوا معارك التحرير يَنْتَمُون، كما أسلفنا، «إلى الأسر العريقة التي تعج بها التراجم في المغرب»(44). فقد كانوا يؤيدون إصلاحات حداثية في السياسة كما في التعليم وتصور الجانب الديني، ونددوا بالزوايا بدَعْوَى تواطُئها مع المستعمر؛ غير أنهم لم يشككوا لا في روحانية الصوفية ولا في أشكال الإمامة التي صاغتها الزوايا ونشرتها في المجتمع. وعلى العكس من هذا، ظلت الشخصيات المهيمنة مرتبطة بممارسات الزوايا أو بأنسابها وتراكماتها المعنوية والمادية؛ وحين تَشكَّل الحزب الوطني وواجه الشعبُ السلطةَ الاستعمارية، التفَّ المقاومون حول أوجه مركزية للزعامة، وذلك وفق الأعراف والتقاليد التي تنظم العلاقة بين الشيخ ومريديه. والتجربة المعيشة ونموذج البنية الأولية للسلطة موجودان الآن، وكلاهما سيرتبطان، في الموافقة وفي المعارضة، بالحياة السياسية الجديدة في المغرب المستقل؛ وكلاهما يُقرآن في التعارُض والمناورات كما في التراضي، سواء في دوائر الحكم أو في دوائر المعارَضة.

هوامش الفصل الثالث

1) انظر بيـرك (1978)، الجزء الرابع، الفـصل الرابع، ص. 470. وقدأولى بيرك اهتـماما خاصا بوقـائع القداسة والولاية والطرقية في الكتاب نفسه، الجزء الثالث، الفـصول الأول والثاني والثالث. وقد رافقه هذا الاهتمام في سـائر أجزاء هذا الكتـاب. ويشـدد غلنر على كـون مـونطان تجـاهل دور الزاويـة. انظر غلنر (1981)، ص. 5، الهـامش 2. ويعترف غلنر بأن مـونطان كان أول من سجل أنه في الأطلس المتوسط ، كـانت أحتصال تشكل نوعا من «دولة الولي» (أو دولـة الـمْرابطين)، وأن هذا النظام يُعدّ شـذوذا واضحا في نـظريته القائمـة على عدم استقرار اللف، إضافة إلى الجمهوريات التي تشتهـر بالتأرجح بين الجمهورية والاستبداد. غير أن غلنر يضيف أن وصف الظاهرة وتأويلها لم يتمّا، وذلك ما قام به هو. ومن جـانب آخر، فبمـا أن نظرية اللف تشكو من وجود شواذ واضـحة (سكْسـاوة بحسب بيرك، ووسـط الأطلس الكبير بحـسب غلنر)، وبما أنها لا يمـكن أن ترصد الحفـاظ على النظام في المستـويات التجـزيئية الصـغرى، فإنه ينبغي، بحـسب قوله، تجاوز مـونطان، وذلك بأن نسجـل أن مبدأيْ الحـفاظ على السـلام عند البـربر هما المبـدأ التجـزيئي و«دولة المرابْطين» القائمـة على النسب الشريف (الأنساب المقدّسة). انظر، في هذا الشأن، غلنر (1969)، ص ص. 64-68. وانظر التعاليق التي قدمتُها حول هذه النقطة، حمودي (1977)، ص ص. 147-180.

2) انظر غيرتز (1968).

2مكرر) انظر الأعمـال التي نحيل عليهـا في هذا الكتاب، والتي تخص مـجال الوَلاية والقداسـة. وانظر لائحة المراجع.

3) انظر، بصدد درقاوة، دْراغ (1951)، ص. 267. (انظر مونوغرافيـة هذه الزاوية بالصفحة 251). وانظر بيرك (1978)، ص ص. 273-275؛ وميشون (1982). وسـنقوم بتحليل ترجمة حياة الحاج علي اعتمادا على ما أورده ابنُه المختار السوسي في كتابين : **الترياق والـمُداوي في أخبار الشيـخ سيدي الحاج علي السوسي الدرقاوي**، 1961؛ وكتـاب **المعسـول**، 1960-1963، الذي يضم عشرين جزءا، وتتضـمن بعض أجزائه معلومات عن الحاج علي. وسنستعين في التحليل بما كتبه الحاج علي عن حياته في رسالة **عقد الجمان**. وانظر، بصدد هذه العناصر السيـرية، **الترياق**، ص ص. 22-23، **والمعـسول**، ج1، ص ص. 222، **والتـرياق**، ص. 105، وخصـوصا ص. 219، **والمعسول**، ج1، ص ص. 265-266، 280؛ ج3، ص. 41. ويتحدث **المعسول** عن هذا القاضي في الجزء الخامس، ص ص. 150-151، 152، 159-160، 200. ولا غرو في ذلك، فالطريقة الناصرية انتشرت في الجنوب بواسطة مـؤسس تامگروت وخلـفه (1757-1790). ومع تعيين سـيدي محـمد بن عـبد الله حاكـما بمراكش (1757-1790)، أحرزت الناصرية أفضال المخزن وانتشرت في كل مكان، وكان لها أنصار حتى في البيروقراطية السامية والدوائر القـوية في المخزن المركزي. ولم يكن المخزن ولا الطريقة الناصرية يكتفيـان بالتفرج على الارتقاء الذي أحـرزه درقاوة في الـقرن التـاسع عـشر في الأوسـاط الشـعبيـة في البـدء. انظر، بصدد ظهـور الناصـرية وانتشارها، حمودي (1980 ب).

3 مكرر) **الترياق**، ص ص. 212-213؛ **والمعسول**، الجزء3، ص. 41. وينبغي أن يُبحث في أسباب هذه المقاربة الجديدة. فـقد برزت عناصر وضـعية جديـدة تعتبر الزاوية مـؤسـسة مـثل «النظام»، ويأتي هذا الوصف من رجل يكرس طاقته لإرجاع المؤسسة التي يعرف أنها اختفت أمام ما يسميه «النظام العجيب» الذي جاء من الغرب.

4) **الترياق**، ص ص. 35، 42، 56، 93، 96. وانظر، بصدد هذه المقارنة، **الترياق**، ص. 93؛ **والمعسول**، ج1، ص. 208.

5) **الترياق**، ص ص. 6-7، 12-13، 22، 24، 60، 63، 218؛ **والمعسول**، ج1، ص ص. 222، 227، 230.

6) **الترياق**، ص ص. 6-7، 96؛ **والمعسول**، ج1، ص. 230.

7) **الترياق**، ص ص 6-7.

8 **الترياق**، ص. 7؛ **والعقد**، ص. 29.

9 بيرك (1982)، ص. 68. وانظر بيرك (1978)، ص ص. 247-249، 260. وانظر كذلك غلنر (1969)، ص. 9؛ وحمودي (1980ب)، وخصوصا ص ص. 617-618؛ وحمودي (1981).

10) «فالمريد يهدد التبعية الترابية والجنيالوجيات»، يقول بيرك (1978)، ص. 262.

11) يعج أدب التراجم بتفاصيل كثيرة حول هذه النقطة. انظر، مثلا، حالة بن ناصر، في حمودي (1980ب)؛ واليوسي ضـمن كتـاب بيرك (1958، الفصل الثـالث؛ و ميـشون (1982)؛ وترجمـة الكتاني لماء العينين، فـترة

العينين في كرامة الشيخ ماء العينين. وقد حرر هذه الترجمة ابن ماء العينين، ونشرها مصطفى مربيه ربو (مخطوط بالخزانة العامة). وقريبا منا (في الزمن) ترجمة الشيخ أحمد العلوي، في لينغز (1971). وأخيرا، فإن ملقن الشيخ الحالي للطريقة البوتشيشية، الذي يعيش في نواحي وجدة، وعلاقاته بمريديه، لا تختلف في شيء عن النموذج القديم، رغم أن النجاح في الحياة يستند، بالنسبة إليه، على رموز ومعايير جديدة (الجهاد ونشر الدعوة وإصلاح الأخلاق وتطهير العقيدة،... إلخ) ترتبط بموضوع الإصلاح بالنظر إلى السياق المغربي الجديد. وتنتشر دوائر البوتشيشية في المغرب كله، وخصوصا في المدن الكبرى.

12) كانت هناك استثناءات. ومثال ذلك الحراق، العالم الكبير ومؤسس الزاوية الحراقية بتطوان. وقد آخذ مريدو مولاي العربي على شيخهم تمكين الحراق من السر دون إخضاعه للشروط التي يخضع لها سائر المريدين، ولحياة المريد التي تدوم سنوات طويلة. انظر، بصدد هذه النقطة، محمد داود، **تاريخ تطوان**، ج6، ص ص. 202-205. ونجد في ص. 205 المؤاخذة السالفة الذكر.

13) **الترياق**، ص ص. 6-7، 9-11، 89؛ **والمعسول**، ج1، ص ص. 205-207.

14) **المعسول**، ج1، ص. ص. 266، 273-274، والجزء 3، ص. 44؛ **والترياق**، ص ص. 8، 105.

15) نذكر أن مؤسس الناصرية حرم الموسيقى والرقص في الذكر. ويرد في **الترياق** أن العداوة بين درقاوة سيدي علي والتيجانية كانت عامة، إلا مع الزعيم التيجاني بإفران، ص. 105. ويتحدث بيرك (1978) بدوره عن هذا الأمر، ص ص. 273-274. وانظر، بصدد إرث المجذوب، ميشون (1982). وانظر، بصدد المجذوب، دو بريمار (1985)، الفصل الرابع، وخصوصا ص. 93. كما نجد في دراغ (1951) وصفا للسلاسل التلقينية لمولاي العربي ودرقاوة، ص. 265، والجدول 5. ويشير مترجم علي الدرقاوي إلى تعلق أبي المحاسن الفاسي بطريق «السر». وأبو المحاسن هذا كان أهم مريدي المجذوب، فقد لقنه المجذوب نفسه. انظر **المعسول** ، ج1، ص ص. 266، 280.

16) **الترياق**، ص. 12، أي بين 1879-1880 و1884. وقد شرع في بناء زاويته يوم 15 يوليوز 1884. انظر **الترياق**، ص. 24.

17) **الترياق**، ص12. وانظر، بصدد الشروط الأربعة، **الترياق** 86، 114-115؛ **والمعسول**، ج1، ص. 193. وقد كانت سيرة ابن عجيبة معروفة جدا عند درقاوة. انظر، بصدد ذلك، ميشون (1982). وانظر، بصدد هذه الشروط التي تؤهل للولوج في الطريقة، ص ص. 32-74، 80-83، 96-98. وقد أقام علي مع شيخه بين 1880-1879 و1884.

18) وسميت هذه الرسالة **عقد الجُمان لمريد العرفان**، وقد نشرها مؤخرا حفيده، وصدرت عن مطبعة الساحل، الرباط، 1984؛ وتليها ملحقة من ابن الحاج علي ومترجمه المختار السوسي، صاحب **الترياق والمعسول**، عن معنى الولي في الشرع.

19) العقد، ص. 12، 11. وانظر، بصدد الانقطاع عن العالم، **المعسول**، ج1، 193، 210. ويذكرنا هذا الإلحاح على «الجوع» في هذا المجال الجغرافي القاسي، الذي هو سوس، بمحاربة تكرش الراهب في الصحراء المصرية في نهاية العصور القديمة. انظر، بهذا الصدد، براون (1988)، ص. 218. وانظر، بصدد الانقطاع عن الدنيوي، **المعسول**، ج1، ص ص. 193، 210.

20) **العقد**، ص ص. 30، 20-22 **والترياق**، ص.107؛ **والمعسول**، ج1، ص. 114.

21) **الترياق**، ص. 25؛ وكان زواجه الأول في العاشر من ذي القعدة سنة 1302 هجرية، الموافق 21 غشت 1884.

22) **الترياق**، ص ص. 25، 47، 20-211؛ وانظر **المعسول**، ج1، ص ص. 273-274؛ ج3، ص. 41. وتجد عند ميشون (1982) مثالا آخر.

23) لم يطنب المترجم في موضوع النساء المنقطعات. يقول: «ومجلس تعليم الشيخ في زاويته كان يجمع بين الرجال والنساء دائما بلا خلطة، بل بين الفريقين جدار فيه نوافذ بُنيت أيضا بأحجار ليس بينها طين، فلا تحجب الكلام، فيشارك الفقيرات الفقراء في كل ما يقوله في مجالسه». انظر **الترياق**، ص. 73.

24) **الترياق**، ص. 86.

25) فبمناسبة أحد أوراش البناء التي كان يفضلها الشيخ، «قرأ الشيخُ في قلب مريد أنهكه الشغل أمنيةَ الموت له. فقد بلغ التعبُ بالمريد مبلغا عظيما «فإذا بالشيخ يمشي على جدار قال [المريد] : فقلت يا رب أطلقْه من فوق

هذا الجدار ليهلك فنستريح مما يكلفنا به، فإذا بالشيخ يتبسم وقد كوشفَ بما في باطني فقال: يا سيدي أحمد، ماذا تصنع؟ اخدم بجد، فإنني لا أسقط ولا أموت الآن». انظر **الترياق**، ص. 46. وانظر، بصدد الطاعة العمياء التي كان بها المريدون مسلسلين مغلولين بهمة الشيخ وتصريفه، **المعسول**، ج1، ص. 261. وانظر، بصدد رخاء الزاوية، **الترياق**، ص ص. 62-65، 68.

26) **الترياق**، ص ص. 51، 53؛ وعن غسل الثياب، انظر ص. 95.

27) وعلاوة على مريدي المجذوب السابقي الذكر، فقد كان ذلك حال العديد من التلقينات المشهورة: تلقين محمد بن ناصر بدورار، انظر حمودي (1970 ب)؛ وتلقينَي سيدي علي بن حمدوش وسيدي احمد الدغوغي. انظر كرابانزانو (1973)، ص ص. 23، 32. وهيربر (1923)، ص ص. 217-135. وإذا رجعنا إلى تاريخ أقدم، نجد أن المصادر تورد أبا يعزى الذي كان يتنكر في زي امرأة فيخدم أحد مريديه وزوجته. انظر، بصدد هذا، التادلي في **التشوف إلى رجال التصوف**، الطبعة التي حققها وعلق عليها التوفيق، 1984؛ وديرمنغهم (1972)، ص. 62؛ وأحمد التادلي الصومعي، كتاب **المعزى في مناقب أبي يعزى**، ترجمة بن شنب، ص ص. 11-114 ، 1908.

28) محمد داود، **تاريخ تطوان**، ج3، ص ص. 213-222 وميشون (1973)، ص ص. 51-55، والفصل 12.

29) سَلْبُ الإرادة أو ربقة سلب الإرادة، انظر **العقد**، ص. 19؛ **والترياق**، ص ص. 21، 12؛ **والمعسول**، ج1، ص. 210. وحسب صورة قديمة جدا، اعتمدها درقاوة، على المريد أن يكون بين يدي شيخه مثل الجثة بين يدي مغسلها. وهذه الصورة واردة في عينية الولي البغدادي الكبير عبد القادر الجيلاني: «وكُنْ عنده كالميت عند مغسل // يقلبه ما شاء وهو مطاوع» . انظر ميشون (1982)، ص ص. 98-99، **والترياق**، ص. 43-44، 89-90، 94، **والمعسول**، ج1، ص. 280، **والعقد**، ص. 18.

30) **الترياق**، ص. 51. «الطريق كلها أدب»، كما كانت تقول الصوفية.

31) **العقد**، ص. 19-20، 29.

32) **الترياق**، ص ص. 88-92؛ **والعقد**، ص. 96.

33) وتبعا للمترجم، فهذا رأي القايد المتوكي؛ وقد عبر عنه حين نزل الشيخ رفقة مريديه بشيشاوة قرب مراكش سنة 1322 هجرية (1904 أو 1905م). انظر **الترياق**، ص. 93.

34) **المعسول**، ج1، ص. 227.

35) **العقد**، ص ص. 22، 49؛ **والترياق**، ص. 96.

36) من أجل وصف هذه العلاقات في مجال ظل لمدة سنوات على هامش التحولات الكبرى لهذا القرن، انظر حمودي (1988)، الفصل الثاني.

37) إن استحالة تعايش وليين في مكان واحد أمر معروف. ويمكن أن نجد مثال ذلك في زاوية وزان. انظر البودراري (1985). وانظر، بخصوص الانشقاقات التي حصلت في الزاوية، **الترياق**، ص. 22.

38) ماسينيون (1954)، ص ص. 107-108؛ ودوبريمار (1985)، ص. 81.

39) **الترياق**، ص. 30.

40) **الترياق**، ص ص. 43، 50، 56، 97، **والمعسول**، ج1، ص. 261.

41) اشتهر أحد مريدي الحاج علي بمغامرته السياسية، وكان يسمى عمر التوزونيني. فقد نشّط حركة معارضة سياسية ومقاومة عقب زحف الجيوش الفرنسية بتافيلالت. انظر، بصدد هذه الشخصية، حمودي (1981)؛ **والمعسول**، ج 16، ص ص. 263-314 وانظر، بصدد المختار السوسي والسلفية والوطنية، بيرك (1962)، ص. 39. وعن التواطؤ بين الزوايا والاستعمار، ارجع إلى بيدويل (1973)، الفصل الثامن.

42) **الترياق**، ص ص. 88-89، 96؛ **والمعسول**، ج1، ص. 208.

43) **المعسول**، ج1، المقدمة.

44) بيرك (1962)، ص. 397.

الفصل الرابع

البنيةُ الكُولُونيالية وإعادةُ إنتاج البنْية التسَلُّطية : نموذج لبناء تراثيّة سياسيّة

تشكل الممارسات ما قبل الكولونيالية للسلطة، وكذا خطاطات الشيخ التي حددناها من خلال النظر في أدب التراجم، إرثاً تاريخياً قوياً يتيح الولوج إلى جنيالوجيا النظام المغربي. ولهذا، يمكن أن نقول إن هذا النظام تواصل في القرن العشرين. غير أن هذا المنظور قد يغفل خصوصية الهيكلة الجديدة التي بُنِيَتْ في إطار الدينامية الاستعمارية، ويخفي شروط تجسده الجديد في المغرب المستقل؛ وهي شروط قدمنا وصفا لها في الفصل الأول من هذا الكتاب. ونحاول أن نرصد، في الصفحات الموالية، أشكال إعادة البناء الكولونيالية للنظام السياسي. وسنصف، في المقام الأول، الممارسات الاجتماعية والخطابية التي جعلت المجتمع الاستعماري ينبثق، في إطار موضوعية جديدة، بشبكاته المراقبة والمفرِّقة وتقنياته التي تسلطت على الأرواح والأجساد. بعد هذا، سنركز على تحولات النظام، وهي أوضاعٌ أحدثها توالد الخطابات نفسها، وعلى إعادة التمرُّن عليها غير المتوقَّعة من قِبَل الرعايا الفاعلين. ويبدو أن هذه التحولات وإعادة التمرُّن تمنعنا من اعتماد أي خطاطة لاتاريخية لاستقراء الواقع.

1. خُصوصية البَنْيَة الكُولُونيالية : الزعامةُ والتقنُوقراطيّة

ذات يوم من أيام الربيع الجميلة (وكان ذلك في نهاية العشرينيات من هذا القرن)، زار ج. س. كولان، وهو ضابط استخبارات أحاط بشؤون البلاد وخاصةً البادية (الريف)، القايد التِّيوتي. وقد مَثَلَ أمامه بقصبته بتِيوتْ الواقعة جنوب شرق تارودانت. كان الاستقبال حاراً، فالضيف حائز على رتبة ضابط في «الشؤون الأهلية». وقد امتد حديثهما إلى ما بعد الأكل. وعلى ما يبدو، أدهش كولان الحضورَ بمواهبه اللغوية ومعرفته بالمغرب، وكان القايد معجَبا بهؤلاء الضباط الذين لم يكونوا يقتصرون على إجادة اللغة العربية، لغة القرآن، بل كانوا يتحدثون لغته هو، أي الأمازيغية السوسية. وكان من الحضور أحدُ رجال الله من تمگْلشتْ، فدارَ الحديثُ حول القرآن. وطلب هذا الرجل المنحدر من سلالة موقَّرة لقداستها، والمعروف بكونه أديبا نبيها ورجلا نافذا، من كولان إن كان يعرف بعض آيات الكتاب. وتعجَّب الجميعُ حين تلا هذا الأخير ثلاث أو أربع آيات ؛ فقال القايد : «لـعْجبْ هذا، لغْسلْ فـْ جلْدْ الكلبْ»[1].

وبحسب الشهادات، فقد كان هذا النوع من اللقاءات عاديا ويحصل باستمرار. وتشير كل الدلائل إلى أنه تم التوصل، في تلك الفترة، إلى إحداث صيغة من التعاون بين بيروقراطيي الحماية وسلطات «الأهالي» فرضت سيطرةَ هذه الأخيرة في المدن والقرى. وقد نضجت هذه التركيبة الجديدة، بوصفها تجربة في إعادة استقراء التراث ورصد بطائنه المتعددة، وعرفت تحولات هامة ما بين الحربين العالميتين، وتبينتْ نجاعتُها خلال هذه المدة رغم التغيُّرات التي كانت تفعل في أعماق المجتمع المغربي. ورافق ذلك النضجُ تلك التحولات، ولربما استجاب لبعض مستجداتها الرئيسية. وإذا كانت الحركات التي كانت تطالب بالاستقلال بعد الحرب العالمية الثانية قد شلَّتْ حركيتَها لمدة معينة، فإن هذه التركيبة التي بُغضَت باعتبارها تواطؤا مشينا بين السلطات الاستعمارية وسلطات «الأهالي»، تمت العودة إلى جدولها الذي تقترن فيه القائدية بالتقنوقراطية(ا مكرر). وهذه المرة، كانت التركيبة المولِّدة تقيم تمفصلا بين البيروقراطية الوطنية المجدَّدة وشبكات السلطة المُشَخْصَنَة، مع التعلق بالخصوصيات والتجمعات المحلية. وفيما تطوَّرَ نظام المراقبة الجديد بالتدريج، تخلى عن الممارسات الاستعمارية البغيضة وبعض أشكال الابتزاز التي لم يعد وعي الشعب والحكام الجدد يقبلها. وبهذه التعديلات المهمة، صار هذا «التراضي» البيروقراطي والثقافي نَوْعاً من الحل الأمثل الذي صُوِّرَ فيما بعد وزوَّدَ، بين 1965 و1975، سلطوية النظام المغربي بأرضية صلبة.

لنَعُدْ إلى الوليمة التي أقيمتْ بقصبة تِيُوتْ. يبدو أن في هذا اللقاء نوعاً من التشكيل الجديد للسلطة. نتخيل حلقة من الأعيان، وجْماعة القايد أمام الضباط؛ وبذلك تُشَكِّلُ سلطاتُ «الأهالي» وسلطات الحماية الوجهين المركزيين في السلطة: وجه اجتماعي بعاداته وفنونه، ووجه «خارجي» تقنوقراطي يعطي للضبط والإحصاءات وبناء المؤسسات والتجهيزات التحتية أسبقيةً مطلقة. وهذا الزعيم المحلي رجلُ حربٍ وشَرَفٍ ملتبس بحسبه ومجهوده. فقبل سنوات، شارك في الغارات ضد «الجبل» الذي كان متمردا، يلتفُّ حوله إخوانه وسوقَتُه. يرفع من قيمة الجبايات، فتكبر ثروته. والولائم التي تقام في مثل هذا اللقاء، والتي يقدَّم فيها الشاي بدون انقطاع، تبسط كرمه خارج جماعته، كما تحافظ على موقفه التفاوضي والإعلامي. وقد ساد زعماء آخرون في سوس في العصر نفسه بثروات متنوعة : الجلُولي والدَّمْناتي، وبعيداً في الجنوب عيّاد الجراري والمنحدرون من إلغْ، إضافة إلى آخرين. وفي تِزْنيتْ ساد من 1917 إلى 1921 واحد من قياد الجنوب الثلاثة، إنه سي الطيب الگندافي، باشا المدينة وممثل المخزن. إنه «سيد من أسياد الأطلس»، حسب التعبير الكولونيالي. وكان يسنده ضابط ويدعمه بواسطة مجموعة صغيرة من الجيش النظامي، ويقود جنده الخاص المستمَدّ من القبائل والمهيكَل بهياكلها حين حصل هذا اللقاء بين كُولانْ والتِّيوتي، كانت

المقاومة التي قادها أحمد الهيبة (ثم أخوه من بعده) قد هُزمت وتراجع أصحابُها بعيدا إلى الجنوب. وكانت الإدارة الترابية الفرنسية تحترم القبائلَ وزعماءَها.

وبالمقارنة بأولئك الذين اشتهروا بفضل ما سَمَّتْه الأدبيات الكولونيالية بسياسة القُيّاد الكبار (الگلاوي والگُنْدَافِي والمتّوگي...)، فقد نحتَ التّيُوتي لنفسه نطاق قيادة متواضعاً نسبياً. كانت عدة قبائل تتردد على سوق أسبوعي هام يقع في منفذ واد تشرف عليه قصبتُه. كما نجد بستان نخيل مسقياً يحرسه مساعدوه، إضافة إلى المـلاّح الذي كان نشيطا في التجارة والصناعة التقليدية حتى الاستقلال، وضريح يحج إليه زوار كثيرون ؛ كل هذه الأشياء تشكل نواة مركز السلطة هذا. وإضافة إلى الموارد المستخلصة من النخيل، هناك موارد شجر الأرگان وحق الرعي. كما كانت الضرائب تساهم في رخاء هذه «الدار الكبيرة». فقد كان هذا الحكم المحدود نسبياً من حيث حجمه مُربحاً جدا.

لاحظنا أعلاه أنه كان بين يدي القايد وليٌّ دخل في نقاش مع الضابط. ينتمي هذا الولي إلى تيمْگيلْشتْ، وهي فرع قوي من فروع الزاوية الناصرية التي ما زال مقرُّها الأصلي نشيطا في الضفة اليسرى من دَرْعَة جنوب زَاگورَة. فقد بسطت هذه الزاوية منذ القرن الثامن عشر نسيجاً قوياً من المؤسسات في مجموع الشمال الإفريقي، ووصل صيتها إلى مصر. وكانت متعلقة بشكل متين بالسلالة الحاكمة (في القرن التاسع عشر)، مما زاد في انتشارها، فاستقطبت النُخَب في السلطة، وعارَضت في سوس وفي أماكن أخرى حماس درقاوة النضالي والمعادي للاستعمار. في هذا اللقاء، كان القايد والولي يحتلان الصدارة، وبجانبهما أعيان الوَلاية، وكذا زعماء العشائر والفخدات والقبائل. وأمام هذه المجموعة من الأهالي يجلس ضباط «شؤون الأهالي» المتمرسون بالحوار والمتشرِّبون مذهبَ ليوطي في الإدارة غير المباشرة واحترام التقاليد والإسلام، والإغراء بالصفقات وبالمادّتين الغاليتين في أعين المغاربة: السكر والشاي. وقد لعبت الإثنولوجيا والاستشراق دوراً كبيراً في تحديد هذه السياسة وقيادتها.

ورغم الاختلافات بين هؤلاء الأعيان والضباط، فقد كانوا يعرفون بعضهم البعض جيِّداً، وكانوا يتعاونون في هذه «التهدئة السلمية» باسم الدولة الشريفة وتحت السلطة السامية للمقيم العام. وقد صار القايد والولي لا يفترقان، ولا يُقْدم القايد على شيء دون مشورة هذا الرجل الرَّضيِّ الخُلق. فقد كانت مباركتُه وتأثيرُه ومعرفتُه العميقة بأحوال الرأي العام والمشاعر الدينية والطباع الاجتماعية للبلاد ضروريةً(3).

تكمن خصوصية النظام الكولونيالي الجديد بالمغرب في جعل زعماء الأهالي تحت الوصاية، وتركيز السُّلَط في أيديهم على حساب مجالس القرى والقبائل (الـجْماعَة). والحق

أن التطور في هذا الاتجاه كان قد رُسم حتى قبل عقد الحماية (1912). فخلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر بلغت بعضُ الأسر رفعةً وعلوَّ شأن، فامتلكت الأسلحة الحديثة وأحرزت إقطاعات في السهول وفي المناطق الصعبة والنائية. وظل آخرون يراكمون الثروات والأمجاد بفضل النفوذ الديني أو التفوق في التجارة. وكان تطور التجارة مع أوربا، كما هو معروف، يحفّز هذا النشاط بالمدن الساحلية. وكانت توجد في المناطق الأخرى أيضا مراكز تجارية يستقر بها وسطاء وتجار كبار. وكان القُيّاد وسَليلو الأولياء يستفيدون من هذه الحركة. وقد زاد من قُوّتها دعمُ السلطة المركزية، ثم الحمايات الأجنبية. أما تبدد الثروات المطرد تبعا لدورة الأسرة الموسّعة، في الجيل الثاني أو الثالث، وهو تَبَدُّدٌ كان يُعتقد أنه يشكل القاعدة، فلم يلحق جميع الأسَر(4)، فحافظت بعضها على السلطة والنفوذ والثروة. ومن جانب آخر، فالتأرجح بين «الاستبداد» و«الديموقراطية» المحلية، الذي كان الناس متعودين عليه حتى ذلك الوقت، تغير بصعود هذه السُّلط الشخصية وبالإصلاحات التي طالت السلطة المركزية. فالحماية كرست، إذن، بشكل حاسم هذا التركيز للسلط.

كانت التجمعات البشرية، في السهول المحتلة وفي ضواحي المدن الكبرى، تخضع لوصاية مزدوجة، وصاية الضابط المراقب الفرنسي ووصاية رئيس من الأهالي. وفي المدن، التي صارت بلديات، كان الباشوات يحكمون كذلك تحت إشراف هؤلاء المراقبين. أما في المناطق الخاضعة للحكم العسكري (وتلك كانت حال سوس والأطلس والمناطق المتاخمة للصحراء، في المرحلة التي تهمّنا وفيما بعد لوقت طويل)، فكان القايد يمارس «حكمه» بتعاون مع ضابط «شؤون الأهالي». ومن المؤكد أنه تم الإبقاء على الجّماعاتْ، غير أن اختصاصاتها حُصرَتْ في تدبير التراب ومراقبة الجُنَح وتنظيم الأعياد الدينية والاحتفالات الرسمية؛ وكانت تقوم بدور استشاري وإخباري لدى السلطات الجديدة.

توطّد تكثيفُ السُّلطات بعد الحرب العالمية الأولى. والتَفَتَ النظامُ الأمبريالي بعد خروجه من نكسة الحرب نحو ممتلكاته في «ما وراء البحار» من أجل إحياء اقتصاد مخرَّب. وهكذا نشط احتلال الأراضي بصورة كبيرة (5)، وعاد هذا النظام إلى الإغارة على «الانشقاق». كان القياد والأعيان، في ظل هذا السياق الجديد، مراقَبين بشكل كبير، فخُطاهم يتتبعها المتصرّفون الفرنسيون، فيما كانت تعبئة الناس من أجل العمل تتطلب هؤلاء الوسطاء وتحتاج إليهم. وكان تطوير البنيات التحتية باللجوء إلى تعبئة العمل المجاني قهرا، علاوة على التكاليف الأخرى، يزيد من الفساد ومن الضغط على الفلاحين. وعشية الحرب العالمية الثانية، كان نظام الاستعمار والاضطهاد قد استنزف غالبية الشعب وأنهكها. وما زالت ذاكرة القدماء والوثائق تحفظ هذه الابتزازات، بحيث إن الترف الذي أغدقه هذا النظام على الأقوياء ما ضاهاه إلا بؤس الفلاحين المحيطين بهم.

زرتُ قرية تَـيُوتْ لأول مرة فـي صيف 1989. دخلتُها رفقة زوجتـي عبر طريق مُغْبَرّة تتفرع من الطريق الكبرى في اتجاه الشرق، عند الخروج من المركز الجديد لقرية أولاد عبد الله، على بعد عشرين كيلومترا غرب جنوب مدينة تارودانت. وقد سـرنا قرابة نصف ساعة وسط شجـر الأركان. وكـان ينتـشر في هذه الطريق الكثيرة الحـصى الجمـالُ والماعز. وتعيش هذه الحيوانات من القوت القليل الذي تنتزعه من فروع شجر الأركان ذات الأشكال الغريبة. وبعد تجاوز أحـد المنعطفات، رأينـا القلعة الهـائلة التي تشرف على تجمُّعيْن: القرية القـديمة ببيـوتها الواطئـة التي يحيط بهـا شجـر الأركان والصبّـار والعنّاب (السِّدْر)، والإقامات الجـديدة التي يملكها المترَفون المنحدرون من المنطقة الذين اغتنوا بالدار البيضاء أو بأوربا.

القصـبة الآن عبارة عن أنقـاض. وحين التقيت صـدفة سي احميـدة، وهو رجل مُسِنٌّ كان في زيارة إلى المكان، سألتُه عن ذلك فأجابني:

«الأشياء التي تُبنى بالحرام تتهـدم... نعم، ولكن متى؟ قلت له. في نهاية أيام فرنسا... هجم جيش التـحرير، واختفى سيـد البيت وتشتت العـائلة، ثم أفرغ السكانُ القصبـة، ونهبوا وأخذوا كلَّ ما كان بها».

بعد ذلك ذهبنا لشراء بعض زيت أركان من أحد أقارب سي احميدة. استُقبلنا بالغرفة الرئيـسية. وكـانت ألواح الرخام تـغطي بعض جوانب الغـرفة. وفـاجأني سي احـميدة بـقوله: «الرخامُ من تلك الدار العـالية [يقصد القـصبة]. فهـذه الدار بنيناها بعرقنا. وأنا أيضا اشـتغلت فيها حين كنـت شاباً، كنا نشتغل طول النهار. كان المقـدم يصرخ في المسـاء، ينادي على كل واحد باسمه للكُلفة. ويرسـل الأبُ أبناءه... لقد نقلتُ التراب والماء والطين، ونقلنا العوارض، أما خشـب البناء فكانت تحمله بغالُنا وجِمـالُنا... وصودرت الحيـوانات، من بغل وجمل، من أجل بناء الطرق والجسـور... وحين نرجع إلى القرية نخـدم القايد... وحين تكون محـاصيلنا جاهزة يُنادى علينا كي نحـصد أراضي القايد أو نشتري حريتَـنا من المقدم أو من الشيخ أو من القايد نفـسه. لقد عشتُ هـذا.. وأولئك الذين يرفضون يكون الحبسُ والعصا مصيرَهم. هل رأيتَ الحبس؟ إنه يوجد في الدار نفـسها. بعد هذا جاء حبس فرنسـا بتارودانت. وكُنّا نفضل هذا الأخير».

يتـجاوز سن سي احـميدة ستين سنة بقليل. وبما أنه قـال لي إنه بدأ العمل حـين كان عـمره عـشـر سنوات أو إثنى عـشرة سنة تحت إشـراف والده مع أخـويْن يكبـرانه، أمكنني أن أخمِّن أن الأحداث التي نقلها لي وقعت في بداية الثلاثينيات من هذا القرن. وفي هذا الوقت، كانت البلاد قد احتُلَّتْ كلها، وحوَّل تطورُ السياسة الاستعمارية المفهومَ القانوني للحماية إلى مجـرد خيال. فـالنظام الذي كان قد اختـار، حتـى نهاية سنة 1929، نوعـا من الإدارة غيـر

المباشرة، فسح المجال بعد ذلك للاستيلاء الاستعماري المباشر على الأراضي والمعادن والتجارة وعمل الرجال والنساء. وقد أجبر نَهَمُ «الـمُعَمِّرين» (كما سماهم الناس) للأراضي، وسعي الشركات لوضع يدها على الموارد، وإخلال سلطات الأهالي بواجباتها، الإدارةَ الفرنسية على تحكيم صعب. في الأطلس المتوسط بأزرو (وهذا مثال فقط)، لعب الحاكم (وهو المراقب الفرنسي) دور «القاضي الأبوي»؛ فقد زوّد المنطقة بالبنيات التحتية الأولى وحارَب المضاربة. وقد جعلته هذه النزعة الأبوية يحظى باحترام القبائل. غير أن هذه النزعة الأبوية كانت تحجب الفوارق والتفاوتات الصارخة بين الأوروبيين والمغاربة(6). وفي منطقة الغرب، كانت الفوائد الضخمة تطرح رهانات تتجاوز اختصاصات الحاكم. فقد ساهمت أشغالُ البنيات التحتية الكبرى والاستيطان الزاحف في عَرْضِ الفلاحين والزَّجِّ بهم في سوق الشغل. وهكذا ظهرت بذرة البروليتاريا التي أنجبت أحياء الصفيح (أو «الكَرْيَانْ») بالدار البيضاء خصوصا. فقد جذبت الأشغالُ الكبرى جماهيرَ الشباب الباحثة عن عمل (نحو الدار البيضاء بالأساس)(7). وزادت حدةُ هذه الحركة في الثلاثينيات، فيما كانت الحماية تتحول إلى هيمنة مباشرة من خلال النشاط المضاعَف للجهاز التقنوبيروقراطي الجديد، ومن خلال الجالية الأوروبية التي اعتبرت البلاد صفقةً جيدةً. وقد عطَّلَ هذا النظامُ الجديد، بالتواطؤ مع الأسياد المحليين، البنيةَ القديمة للدولة الشريفة التي بهتت خلال تلك الفترة.

وقد حاول النظام الاستعماري الحد من هذه الهجرة الكثيفة نحو المدن، وإن لم يستطع القضاء عليها. وكثيرةٌ هي حكايات الأسر المطرودة من المراكز الحضرية أو تلك التي صُدَّتْ على الطرقات. وقد انتصر الابتزاز والحيلة والعنف والرعاية وطلب اليد العاملة، على هذه الحواجز. وهذا هو الوقت الذي رحل فيه سي احميدة (مُحاوِري) وأخواه عن منطقة تِيوتْ. واستقر هو بمراكش، أما أخواه فالتحقا بالدار البيضاء. وكما يمكن أن نتصور، فلم تَستَبْقِ حركةُ الاستيطان بسوس وتطوير ميناء أكادير غير جزء من الشباب السوسي الذي «فَرّ» من قراه أو من الخيام إلى المدن.

إن السير في الطرق والمسالك يرافقه سيرٌ في الذاكرة، إلا إذا تشبثنا بدرس ديريدا وأنكرنا الثنائية بين السير والتذكر، واعتبرنا هذه الجولة كتابةً لا تعرف الفرق؛ وهو رأي يعز علي أن أتبناه. ماذا حصل، إذن، في هذه الصبيحة التي أحكي عنها؟ صعدنا العقبة التي كانت تؤدي إلى القصبة، ودخلنا إليها من الباب الرئيسي، وبه ممر متعرج ومقعد مبني («دكان») : إنه مكان الحراسة («العَسَّة»). وحين جُزْنا باباً ثانياً وجدْنا أنفسنا في مكان فسيح، إنها الدار. في الأعلى وجدنا الغرف والحجرات الخاصة بالضيوف. قال سي احميدة: «كان الكثير من الناس يفدون هنا... أيام الأعياد... النصارى، جنيناراتْ (جنرالات)... كل الناس كانوا يأتون هنا! والسيارات وكل شيء». كانت الساحة وصفوف الأعمدة في واجهة البناء

سليمةً، وتشهد ألواح الرخام على الرخاء الذي ساد المكان. وفي الطابق العلوي جصٌّ متعدد الألوان وبقايا خشب تلبيس مصبوغ. ويؤدي ممرٌّ إلى ساحة أخرى أصغر من الأولى، إنها الدّويريّة. والدويرية هي داخل الداخل، وهي عبارة عن فضاء تعيش فيه النساء، وبه المطابخ والحمام . وبالحائط ثقبٌ متصل بإحدى غرف الحمام. «كان العبيد يُسَخِّنون الماءَ في الفرْنَاطْشِي من الجانب الآخر للحائط ويصبّونه من هناك في الحمام»، قال سي احميدة، فيما راح يسرد تفاصيل أخرى. ويزهو هذا القايد بقوّته بالطبع، ولكن للمطبخ أهمية كبيرة فيما يخص تقييم درجات التمدن... من طواجن وبسطيلة. قال سي احميدة: «تزوج [أي القايد] نساء من مراكش ومن فاس. انظر هناك، هذه غرف الحبشية!» ومن هي الحبشية؟ «قليلون هم أولئك الذين كانوا يملكون حبشية، المرأة السوداء الجميلة. قليلون هم أولئك الذين كانوا يستطيعون التباهي بذلك!». بعد هذه التعاليق حول «الإثيوبية (!)» غادرنا المكان، وجُلْنا في الأطراف الأخرى من هذا المُرَكَّب الذي تحتويه أسوار عالية. بمحاذاة الساحة الأولى وجدنا الحَبْس، وهو عبارة عن عدد من الأروقة والغرف المظلمة الرطبة: «هنا كان يُزَجُّ بذوي «الرؤوس الساخنة» ويُنْسَوْن». وخلف الدّويرية زُرنا فضاء آخر مغلقا: «هنا كان العسكر والبارود». ثم مررنا بجانب المْطافي (أي الصهاريج المحفورة في الأرض والمسقفة). وإذ نظرنا من السطوح إلى هذا المركَّب وجدناه محميا بسور مزدوج له أبراج وطريق يمر منه العَسَسُ. ويُطلّ من الناحية الجنوبية الغربية على السوق والمزار والنخيل؛ وإذ ملنا بنَظَرِنا شيئا ما رأينا الـمَلاّح القديم، وهو قرية يهودية عبارة عن أنقاض في الوقت الحاضر.

كانت بعض مراكز السلطة المحلية تلتحق بالسِّيبَة (تصير مناطق متمردة)، التي برزت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وكان مركز تِيُوتْ، شأنه شأن مراكز أخرى، عبارة عن دولة نابذة قد تلجأ في اللحظات العصيبة إلى «الدار» التي يحاصرها الخصوم أو القبائل. غير أن هذا المركز كان يرمّم نفسَه اعتماداً على مدخراته الداخلية فيحمل من جديد على الجماعات والزرع والأراضي، ويتحالف مع قوى أخرى. وقد كان توطيد هذه «الدُّوَيْلات» في بداية الحماية سياسة مقصودة. في بداية الحماية، كانت الإدارة الفرنسية تريد أن تحد من شهية هؤلاء الزعماء. وإذا كانت التقنوقراطية الجديدة قد وقفت، ابتداء من الثلاثينيات، ضد امتيازاتهم، وإذا كان الاحتلال قد حقرهم، فإن مصير الفلاحين ظل بأيديهم.

إن الدولة الاستعمارية هي ذلك الجمع بين بنيات الزعامة وسلطاتها وبنيات التقنوقراطية وسلطاتها؛ وهما بذلك كولونياليان معاً، بحيث لا يصح أن نتصور، كما فعل البعضُ، أن هناك بيروقراطية حديثة في مواجهة تنظيم مغربي تقليدي ومجدَّد. لقد أُنشِئتْ في المغرب، بين الحربين، الدولة الاستعمارية بصفتها تقنوقراطية متسلطة أبوية واجتماعية مذهلة.

ولا يقوم الجهاز القائدي وأساليب تسييره في حواشي هذا النظام الجديد وهوامشه، بل في مركزه بالذات: في الإقامة العامة وفي المصالح الجديدة تحت سلطة وجهين وصيين: المقيم العام والسلطان. وعلى المستوى المحلي تتغذى التواطؤات مع المقاولة والضيعة الكبيرة الـمُمَكّنة من نتائج هذا الخليط الخاص، وتساعد على إعادة إنتاجه بتوتراته وعنفه والرفض الذي كان يواجهه.

لم تَكُنْ تُجاور قريةَ تَيُّوتْ ضيعةٌ من الضيعات الاستعمارية. ولكن، غير بعيد عنها، كان الاستعمار يراكم الأراضي ضدا على الفلاحين. وغداة الحرب غَدَوْا يُسَمُّون سهل سوس «كاليفورنيا الجديدة». ويتذكر سي احميدة، مثل العديد من الـمُسنّين، بدايات ضيعة رائعة بالقرب من مجرى واد سوس، والتي هي الآن في حوزة ملاك مغربي. «كانت الأرض كلُّها شجرَ عُنّاب وشجر أرگان. وكان الناس يملكون هنا حقولا تركها لهم أسلافهم. وذات يوم قال لهم الشيخ إن المخزن يريد تلك الأرض. وقد جاءت جُموع الناس كي تُثْني أصحاب الـمُعمِّر عن ذلك. ولم يكن المعمِّرُ معهم. وجاء الـمْخازْنيَّة ليفرقوا الناس. وحملوا المُعاندين إلى تارودانت... إلى الحبس. وبدأ الاستصلاح... وكان سكان القبائل يعملون بدون أجر، والمستخدَمون يستصلحون الأرض ويشيدون البنايات. وكانت نساؤهم تأتيهم بالأكل. وصودِرَتْ حيواناتهم من أجل أعمال النقل. وغادر المنطقةَ العديدُ من الناس».

يمكن أن نسمع حكايات شبيهة بهذه في كل أنحاء المغرب تقريبا. فقد اغْتُصِبَتْ الأراضي وبيعَتْ قَسْراً في مناطق أخرى. يصف جاك بيرك هذه الممارسات في منطقة الغرب، وقد لاحظها عن قرب. ويشير، بالدقة في الأسلوب، إلى عمل الشيوخ والسماسرة في هذا الباب؛ كما يسجل مواقف المقاومة وعنفَ الفلاحين وسقوطَهم. بعد ذلك، لوحظَتْ الظواهر ذاتُها في الحوز: استئثار المعمِّرين بالأراضي وتركيز الأملاك الكبرى في أيادي الزعامات المنحدرة من الأولياء(10). وحتى سنوات الكفاح الحاسم ضد الاحتلال (1952-1955)، كان المعمِّرون والقياد والأعيان والعائلات اللَّدُنيّة يراكمون الامتيازات الاجتماعية والاقتصادية في ظل الدولة الاستعمارية الجديدة.

لا يهدف التحليل أعلاه إلى تشخيص نمط خاص للإنتاج. ولا نريد أن نحدِّدَ سمات هذه «الإقطاعية» ونظام القُيّاد وعلاقتهما بالرأسمالية والأمبريالية. ولا نتبنى، كما أوضحنا سالفا، نظرية القيادية المحصورة في نمط الإنتاج وفي الإيديولوجيا والمتجاهلة للثقافة، كما أننا نرى أن الطرح الفيودالي أوقع الباحثين في الخلط بين الأشياء. إن ما نريده هنا هو إبرازُ خصوصية النظام الكولونيالي بصفته ممارسة سياسية أساسا. إنها ممارسة تجميع وتقبيض رجال ونساء كان الاستعماريون والمستعمرون مقتنعين باختلافهم وتعارضهم: بنمط العيش وبالدِّين وبالعِرْق وبالمصالح، وبالمشروع السياسي أخيراً. وقد استند القمع الاستعماري، في شكله

الحاد، إلى الإثنوغرافيا، واستند الصمود في وجهه إلى معرفة اللاهوت (من الجانب المسلم)؛ وكلاهما يجعل الاختلاف لدوداً. ولكنْ، ينبغي ألا نظن أنه كان بينهم حاجزٌ يتعذّرُ تجاوزه. فإذا اعتقدنا، مثلا، أن المعرفة العرقية أو معرفة الوحي فرضتَا شبكةً بدون مخرج، فإننا نُغفل بذلك مواربات نشر الخطابات المسموح بها، وعرض تصوراتها على المساحات الاجتماعية التي تُسبغُ الالتباس فعْلاً على غاياتها. فهذه التصورات تتكبّد تغيرات، وتُعادُ صياغتُها بأشكال غير متوقّعة، ويتبدلَ وجهُها في إبداعات ثقافية أخرى. أحيانا، تبدو وكأنها اختفَتْ، لكنها تُطلُّ بعد ذلك، وتُفاجئ الناس، وتنتشر بأعجوبة، أو تشب مثل النار بفعل الجماهير «المتهيجة».

إن الوضعية الاستعمارية، التي تنتفع مما تعتقده المعرفة الكولونيالية سموا عرقيا، تقوم كذلك بصدع هذه التصورات وفَلْقها. ويتم ذلك بالزواجات المختلطة(11)، وبتمثُّل خطاب هذه الوضعية نفسه، وبتناسخات سُمُوٍّ أخلاقي مزعوم تتكيف رغم ذلك مع الفساد والاختلاسات. وتُضعف نقطُ التَّماسّ بين المعمِّر وأهل البلاد تصورات رجال الدين. فقد كانت الممارسات الجماعية (السُّخرات والأعمال المرهقة، العقود الفلاحية الجديدة، الفساد، الضيافة، العمل في إطار شروط صعبة، مصالح السلاح، إلخ) تميزها بعدم الاستقرار. وفي هذا الإطار، كان ينبغي أن يُنعَتَ الفلاح المنهوب بالكسول الخامل. لكن، رغم ذلك فإن المعمِّر يعرفه جيدا. إنه يقوم لفائدته ليل نهار بالعمل الشاق ويتوعّد قامعَه. وقد عرف الخطابُ الاستعماري تقلبات مدهشة أيضا. فالمسلم، مثلا، كان يبحث عن «الكونترادا» (العَقد) والقانون والحق، فيما اكتفى المعمِّر المنتمي إلى مجتمع «الأنوار» بالإجراءات والمناورات والإرغامات الصِّرْف. وتفسِّر علاقات القوى، أكثر من المسلَّمات العرقية، هذه التأرجُحات وهذه التقلبات وتُنتجُها. وقد حاول بعض الضباط الحد من عمليات الابتزاز والاستئثار التي كان يقوم بها بعضَ القياد، منطلقين أحيانا من ضرورة العدل التي كانوا يجدون لها تبريراً في المسيحية كما في الإسلام. ولم يتمكنوا من القضاء على «الكُلْفَة» و«التويزة» و«السُّخرة» (التي مورسَتْ كلها حتى نهاية عهد الحماية)، كما أنهم لم يقضوا على احتكار المعمر والزوايا المتواطئة مع النظام للثروات، بما فيها الثروات المعدنية، بفضل وسطائهم وشركاتهم. ولم تكُن أغلبية القياد والأعيان، في القرى بالخصوص، تُقْسِمُ إلا بالنظام الفرنسي(12). ولكن لم يكن منهم من يعيش بالفيلاّ في «المدينة الجديدة» (وهي أحياء جديدة خلقها الاستعمار، تسكن بها غالبية الأوروبيين والمتشبِّهين بهم)، أو يلبس لباس شركائه الأوروبيين وقُبّعتَهم. هذا في الوقت الذي نجد فيه التدخلَ الاستعماري يُغَيِّرُ البلادَ جذرياً، فيما كانت الثورات الوطنية والحداثية في بعض بلاد الإسلام تفرض اللباسَ والقبّعة الأوروبيَّيْن، وتفرضُ مفهوم الأمة والعصرنة، أي تبني النموذج الغربي(13). وقد قلد الأعيانُ المغاربةُ المستوطنين الأجانبَ قليلاً، حتى أنهم

ابتعدوا أحيانا عن المَكْننَة الفلاحية. فهل يتعلق الأمر بحساب اقتصادي؟ هل هو من مخلفات العمل المجاني الذي كانت تتم تعبئته بوسائل الضغط والرعب؟ ربما كان الأمر كذلك. إلا أن هذا يُعتبَر، بدون شك، طريقةً للتشبث باختلافهم الثقافي؛ أو هل ينبغي أن ننظر إلى عمل الاختلاف هذا بصفته ارتساما ماكرا يأتي على الثنائيات ويفسد على الباحث اعتمادها؟

ومهما يكن من أمر، فقد أعادت هذه المقابلات الثنائية إنتاج المغرب بصفته «بلداً جديداً». ولا يمكن أن نفصل هذا الإنتاج، بالطبع، عن المَتْن الاستعماري الذي تهيأ في القرن التاسع عشر في مستعمَرات أخرى، كما في البلدان الأصلية (المستعمِرة). إذن، فقد أنتج فصلٌ من هذه المعرفة الكولونيالية هذا البلدَ الجديد بـ«مُدنه وقُراه»، بمشهده، بعلاقاته الاجتماعية، بمطبخه، بحكومته،...إلخ. ويدخل في ذلك إنتاج تسمية «إفريقيا الشمالية» للإحالة على بلدان كانت تُسمى قبل الاحتلال الفرنسي «مراكش» و«الجزاير» و«تونس» (أسماء أنتجتها قبل ذلك سلطة المعرفة العثمانية وسلطات معرفية أخرى). وكما نعلم، فالمجموعات البشرية وأنظمة الحكم والإنتاج، كل هذا كان موجودا من قبل، غير أن المعرفة الكولونيالية ابتكرت للموجود مفاهيم وأسماء جديدة، وبسطت نفوذا جديدا على الأجساد والأرواح. فقد أُنتجَ مركز جديدٌ للسلطة يزاوج بين السلطنة والإقامة الاستعمارية. وصيغَت الآدابُ والأعرافُ، والتعاقب على العرش الذي غدا مُحْكَما «وداخلا في النظام»؛ والعمل المستمر المنتظم يمحِّص التفاصيل ويشذبها! بل وصل ذلك إلى إنتاج الموسيقى وأجواق الحَرَس. وعلى مستوى أدنى، أُنتج الزوجُ القايد/ضابط المراقبة (الحَاكْمْ). كل هذا كان موجودا من قبل، غير أن كلَّ شيء أُعيدَ إنتاجُه: فقد قامتْ الآلية الجديدة بالإحصاء، ووضعت التصاميم، وأثبتتْ كلَّ شيء في الخرائط والمجموعات الترابية تحت حراسة الثُّكنات والمعسكرات(14). وقد قيدت «المشاهدَ» و«الصُّوَر الأصلية» بواسطة فن التشكيل، والبطاقة البريدية. فحتى الوضع الاستعماري تم إنتاجه: *الحماية*، وهو الاسم الجديد الذي طُبِّعَ بواسطة الانزلاق الدلالي بوصفه بدعةً شائنةً: الوصاية المسيحية على دار الإسلام.

ما هي، إذن، هذه «الإقامة» التي زعمتْ التوفيق بين مصالح المعمِّرين والأعيان وجماهير الأهالي؟ هذا أيضا إنتاجٌ فريد من بين الإنتاجات الكولونيالية الأخرى. كان هـ. ليوطي أولَ من شغَل الإقامةَ، وهو المُقيمُ الأهْيَبُ؛ كان يدافع عن أسلوب «الإدارة غير المباشرة»، وقاد هذا النظام الجديد في بداياته، ثم أتى من خلفوه فلم يعرفوا، أو لم يريدوا، تجنُّب المُصادَرة الفظَّة للموارد والسكان؛ فالسكان غدوا بدورهم مورداً أنتَجتَه الإحصاءات الجديدة. أُطلق على وُلاة الدولة المستعمرة لقبُ «المُقيم العام»، وكان هذا المقيم في القوات العسكرية والبيروقراطية. ودخل لفظُ «المقيم العام» في القاموس، ويُكتَبُ حرفُه الأول بالنمط

الكبير وإنْ وَرَدَ وسَط الجملة، بحيث يُعامَل معاملة الاسم العَلَم. غير أن الاستعمال نسي بسرعة أنه «مُفَوَّض»... فهو لا يعدو أن يكون مُقيماً بسيطاً، مقيماً فقط... ياله من ابتكار رائع هذا اللقبُ... مُقيمٌ على أعلى التل، على ضفاف نهر أبي رقراق (بُورَكْراكْ)، يُشْرف من جانب على الوادي، ومن الجانب الآخر على «المدينة الجديدة» قيدَ البناء، وفي المدى تبرُزُ «المدينة» (المدينة القديمة). وهو كذلك مقيم فقط (!) بجانب السلطان، إنه لا يقرب شيئا لأنه مقيم فقط هناك!! ولكن، ماذا عن المُقيم الذي يُكتَب الحرفُ الأول منه كبيرا؟ ماذا عن المُقيم العَلَم؟ إنه ليس عاملا أو شخصا عاديا مُنح حق الإقامة. لا لا لا... إنه مقيم عام ...فقط!! ولكنَّ الكل يعرف أنه يمثل نمطاً جديداً من المقيمين، إنه مقيم مثالي وخيالي. وإقامتُه مُعَمَّمة، بما أنه مقيم عام، فهو ينعَم بكلية الحضور التي تميز الوليّ. يكون لهذا الأخير، حين يكون مشهورا ووليا كبيرا، إقامات كثيرة تسمى «المقام». كانت للمقيم العام كذلك إقامة عامة Résidence Générale. وكان أيضا يُقيم مكاتبَه في جميع أنحاء البلاد، وهو مثل الولي، له في كل مكان مقام، ويعرف كل شيء، ويمكن أن يتنبأ بالمستقبل؛ ولو ترجمنا لقب «المقيم» إلى الدارجة المغربية لصار «السَّاكَنْ»، وبذلك يغدو المغربُ أرضا «مسكونة»، بها مسٌّ وتسكنها الأشباحُ و«الجْنونْ»، وهي قوات خفية وخطيرة. أما المغاربة، إن سلكنا هذا الطريق، فسيكونون «مَسْكُونينْ»، تنتابهم الجذبة، سيكونون مستحيلين ومخبولين: «مَمْلوكينْ» [فيهُم لَـمْلوكْ، كما يقال أحياناً].

هؤلاء المغاربة، غَدَتْ «تَسْكُنُهم» معرفة جديدة، إنها المعرفة الكولونيالية. إنها معرفة شاملة وجامعة، صارت بمؤسساتها وبمراكمة نصوصها المرجعية منذ القرن التاسع عشر، نوعاً من الإرث الإشكالي في بداية القرن العشرين. وكان لهذه المعرفة أماكن مميَّزة تحددتْ في الجزائر أولا، مع الهيمنة الفرنسية وتأسيس المكاتب والمعاهد والجامعة هناك، ثم وضع مؤسسات مشابهة بالمغرب، وتحددت أيضا في التسيير الإداري والاستخبارات وأركان الحرب، إلخ. أما ميدانيا، فقد أُعِدَّت هذه المعرفة بفضل نشاط المكاتب الأهلية (بِيرُو عرَابْ) والإدارات المحلية. وكان لها طبعاً امتداد في الدوائر الحكومية بفرنسا وفي برلمانها.

دخلتْ في هذه المعرفة تصوراتٌ أساسية من قبيل التعارض «عربي/بربري»، و«طغيان الحكم العربي/روح الحرية في التجمعات البربرية»، و«التعلق بالعادات/التعلق بالإسلام»، و«جوهر رومي/تأثر شرقي»، ومن قبيل بعض الاستعارات (بعث شعب مُنْحَطّ، شعب خاضع ومهزوم، ...إلخ). ودخل فيها أيضا عددٌ من المسلمات والتضمنات الجوهرية، ومنها الامتياز الممنوح للمراقبة الإدارية والحيطة التي تجعل من الرعايا مجموعة من الكائنات وضعها تاريخُها وحضارتُها في خلقة مخلقة، وهي مجردة الوعي وتُكوِّن شعباً يعيش تحت سيطرة عمياء (وهو نقيض الشعب الباعث/المستعمر). كل هذا أدى إلى تشكُّل خطاب انتشر في أحكام جاهزة بسيطة، طبقها السياسي والتاجرُ والضابط بصورة ملموسة في المعامَلات اليومية(15).

لا يَطرح هذا الإنتاج مسلّمة التنوع إلا ليخلق «كيانات» منفصلة، وكل كيان منسجم في حد ذاته. ومن هذه الكيانات اثنان أساسيان في مقابلة العربي/البربري، وهما تمثُّلان بسيطان أمكن تأليفهما مع تمثلات أخرى من أجل إنتاج معرفي جديد ووضع سياسة معينة. ولكن، كيف حصل أن حدث هذا الاختزال وأقنع الناسَ بكل هذه السهولة؟ يجيب إدوارد سعيد: «لقد كان العالم أو الباحث أو الإرسالي أو التاجر أو الجندي في الشرق، أو فكر في الشرق، لأنه *كان قادرا على أن يكون هناك* أو على أن يفكر فيه، دون مقاومة تذكَر من جانب الشرق». إنه تمثل وتحديد لماهية الآخر ومستقبله يتحول بسهولة إلى تمثل ما يجب على الآخر أن يكونه: وهذا التمثل لم يأت لِيُنْكِرَ رأيَ هذا الآخر عن نفسه، بل على العكس، إنه مبني على تجاهل هذا الرأي والسيطرة عليه (بنفوذ المعرفة/السلطة). وحسب إدوارد سعيد، فقد كان الحديث عن الشرقيين أو بصددهم، وبذلك كان هناك صوت واحد(16).

أشرنا سابقاً إلى أن الإثنولوجيا والاستشراق صارا يُكوِّنان تدريجيا مَتْناً ذا سلطة، وأنه في دول الشمال الإفريقي كانت النصوص البارزة قد أُنجزت في نهاية القرن الماضي والنصف الأول من القرن العشرين. غير أننا حين نقرؤها بنوع من الدقة، نتنبه إلى أنها بمثابة حقلٍ يجوبه أكثر من صوت واحد؛ فنحن أمام تعاليق على الأصوات العربية والبربرية، أو بالأحرى أمام تعاليق وترجمات. ويمكن أن نتناولها أيضا كنصوص أنتجتها سلطةُ الخطاب والتجانُس بين المعرفة السلطة، ونقيم جنيالوجيتها(17).

لكن، رغم ذلك، يبقى مشكل الالتباس والإبهام قائما، ولا ينفع معه إلا التأويل والاستقراء. فلا قاعدة وجدت تتحكم في إنتاج الخطاب، ولا قاعدة تفسر تقلباته، رغم الهيمنة التي تتمتع بها هيكلة مفهومة من حين إلى آخر(17مكرر). وهناك تعارُض الأصوات؛ وعلى سبيل المثال، فإن أصوات ماسينيون وبيرك وردونسون تردُّ على أصوات مَنْ هُم على شاكلة رينان ومونطان. لقد بذلت مقارباتُ هؤلاء الأولين جهدا في معرفة الغير واحترام الآخر، وقد قطعت معرفتُهم وخطاباتُهم مع المسلَّمات والتضمنات التي كانت تسكن معرفات سابقة أو محيطة. وطبعا، يمكن أن نصنف كل هذه الخطابات في إطار «خطاب الأنوار»، ولكننا في هذه الحالة نتجاهل تعارضاتها العميقة. وبهذا التصنيف نغفل أن أصوات ماسينيون وردونسون وبيرك كانت تعاكس السلط/المعارف الاستعمارية (وذلك بمعارضتهم لمناوراتها وأغراضها (الكبيرة والصغيرة) التي حصلت خلال القرن). فهل كان ماسينيون وبيرك وردونسون يمثلون سلطة مضادة أو جزءاً من السلطات المضادة التي كانت تفعل آنذاك في مجموع النسيج الاجتماعي؟ بدون شك، ولكن المعضلة أن كلام الآخر، كيفما كانت المقاربة، يصنَّفُ دائما تحت إمضاءات ليست لهذا الآخر. ورغم كل ذلك نجد «مقاوَمات» و«جرّآ» (إذا سمحنا بهذه العبارة) في الحقل الخطابي ذاته. ألا توجد كذلك مقاوَمة في ذات

الخطاب والكتابة نفسهما، بحيث لا يمكن أن نفرغهما من المسؤولية، ولا من الجهد والمعاناة. و«الجر» والتناقضات تنشأ من صعوبة العلاقة التي تهدد دائما بالانقلاب في ذات اللحظات التي تُقام فيها أو تتأكد. إن النزوع إلى الانقلاب في الأوضاع الذي تنطوي عليه هذه المواجهة يمكن أن يساعدنا في القطع مع هذا التشاكل المقلق بين نظريات الخطاب والكتابة من جهة، والكولونيالية من جهة أخرى؛ لأنهما كليهما ينفيان الذاتية أو يرتابان منها. إن الانفساخات والتناقضات وظروف الخطاب الاستعماري قد تظهر بمظهر جديد، إن نحن توخينا بعض عواقب هذين الاتجاهين؛ فحتى في خضمهما تبزغ باستمرار آفاق بينما تنغلق أخرى. وتبقى الإرادة بوصفها مصدرا للفعل، مهما كان الانتظام في بنيات الخطاب (فوكو) أو التشتت في اشتقاق المفردات (دريدا).

نُورد هنا مثالا قد يوضِّح المقصودَ. في 1951، صدر كتاب لجوستينار Justinard حول القايد الطيب الگندافي. وهذا الكاتب المتقاعد كان ضابطا ومنتدب ارتباط ومتصرفاً ومستشرقا ومُعرِّبا ومُبربِرا. وقد ترجم أعمالا كتبها برابرة بالعربية : نص رحلة (كانت في الحقيقة فراراً)، ومؤلَّفاً في الصوفية، من بين أعمال أخرى (18). وعنوان الكتابُ الذي ألفه حول الگندافي يشكل وحده برنامجا: «زعيم بربري كبير : القايد الگندافي». عنوانٌ قَرَنَ بين الزعامة والانتماء (إلى البربر) والقيادة والاسم العلم الذي يموقع الشخص جغرافيا؛ كل هذا بإمضاء جوستينار الذي رخَّص لكل هذه المقولات أن تصبح معرفةً. وتنتهي الأحداث والأشخاص التي يحكي عنها الكتاب في سنة 1928 (وفاة الگندافي). لكن كل شيء لم ينته إلا مبدئيا فقط؛ ذلك أن الحكاية تمتد في شخص هذا الضابط/الكاتب، وحتى في وُريقاته التي عُثر عليها خلال الحرب (1941)، والتي لم تُطبع إلا بعد عشر سنوات فيما بعد. لماذا هذا الفاصل الزمني الطويل؟ من الصعب أن نجيب الآن. لربما كان الكاتب يحتاج إلى اعتكاف بمدينة سلا لتأليف الكتاب بعد تقاعده.

ومهما يكُنْ هوى المصادفات، فإن مقدمة الجنرال جُوَانْ، المقيم العام الجديد بالمغرب، جاءت كي ترتِّبَ هذه الوريقات. فخلال عشرين سنة من النشاط، شهدتْ «اللطيف» احتجاجاً على الظهير البربري (1930)، ولجنة الإصلاحات (1934)، وإنشاء حزب «الاستقلال»، واحتجاجات سنة 1936 وعريضة 1944، برزت وطنيةٌ جديدة أعقبتْ الثورات القديمة وحرب تحرير الريف (1922-1926)، وأحرزت تقدُّماً ملموساً أحدثت بفضله القطيعة التاريخية التي تمثلت في الطلب بإلغاء الحماية وبالاستقلال التام(19). وفوق هذا، أشرف على هذه الوطنية عاهل عظيم ومجدد، في شخص محمد بن يوسف (المعروف بمحمد الخامس منذ الاستقلال)، عرف كيف يجمع شتاتَ الشعب ورفض التخلي عن الميثاق الذي ربطه به. فمنذ سنة 1927 حتى نفيه، وفي كل ظهوراته التي كانت تُفزِع المعمِّر حقاً، لم يكن يرز

السلطان والسلطنة ولا «الإصلاحات» الاستعمارية، وإنما المَلك والمُلك. «يحيا الملك!»، هذا ما كانت تصدح به الأصوات كلما طلع موكب محمد بن يوسف على الجمهور. ومن المؤكد أن الاختلافات استمرت بين فصائل الوطنية الجديدة، وخاصة بين الحزب الوطني من جهة، والنقابات الحضرية والتنظيمات السرية التي توطدت من جهة أخرى. وداخل الحزب الوطني، الذي كان يشرف عليه علال الفاسي، كانت الأفكار والأجيال تتواجه. غير أنه كانت توجد جبهة صلبة ترسّخ إعادة الشرعية الشريفة التي كان العاهل يشتغل في إطارها وبإطارها. وقد عارض الجنرالان جْوانْ وگيُّوم، كما هو معروف، هذه الجبهة بجبهة استعمارية مشكَّلة من الأعيان وزعماء القبائل، وتمحورت قوتُّهما حول «الفرسانُ البرابرة».

تم بالفعل إنزال هؤلاء الفرسان على أبواب المدن وقتَ المواجهة الحاسمة: إبعاد المَلك الشرعي. ولا سبيل لليقين بما كان سيحصل لو بقي سي الطيب الگندافي على قيد الحياة في هذا الوقت. ربما أيد فرسان الاستعمار؛ لكن يستحيل أن نجزم بذلك. ومهما يكن من أمر، فإن سلالته قد ركنت إلى حضن الحماية. أما ترجمة الگندافي التي نُشرت في هذا الوقت، فقد تموضعت ووُضعت بكيفية طبيعية في إطار استراتيجية شاملة. ها هو، إذن، سي الطيب، الزعيم والقايد الكبير والفارس البربري، يأخذ مكانه بعد وفاته بين أنداده، وراء ذلك الذي كان يمثّلهم ويعلُو عليهم جميعاً، بحسب التراجم الاستعمارية، الحاج التهامي الگلاوي، باشا مراكش الذي كان يعيش عيشة ملك في الجنوب، والذي رُقِّيَ على الساحة الدولية للتعتيم على العاهل الشرعي. ويقف الگندافي، في كتابات ذلك الوقت، خلف الگلاوي(20).

لنلخصْ الصُّوَر والاستعارات التي تجوب المتن الكولونيالي وتتداخل نصيا مع بعضها، وتُبنينُ هذا السرد. القايد البربري الثائر في قلعته، مستقل رغم أنه يتجنب السلطة المركزية (المخزن). وصورة القلعة تحكي عن هذا: عشٌ نسرٍ يمثلُ الحذر فيه القاعدة. والخطابُ الكولونيالي يغيِّر توجُّهَ استعارات الإسطوغرافية الوطنية باللغة العربية، ويستشهد بإنجازات الماضي الكبرى. وتستقر شخصية الگندافي في هذا المشهد : رجلٌ متمرِّسٌ على الحيلة والمكيدة، بدون رحمة إزاء أعدائه، عارفٌ بالقرآن ومتدين، لكنه حافظ لشيء قليل من القرآن فقط، وليس مثل «الطالبْ» مُكتَفياً بالوحي والمكتوب اللذين يضعفان شوكة الفروسية. سي الگندافي شبٌ فارسا. وفي لفظ فارس يتلاقى ركوب الخيل ونُبْلُ الفرسان وتشريفات الفارس (بمعنى الوسام والتشريف)(21).

إنها المقاربة المألوفة التي تبني الإنسان البربري وبلاد البربر والدين البربري. وبذلك تنتصبُ الخريطةُ. كل شيء يُثبَّت في فضاء هذا التمثيل/الخريطة كي يأخذه من يقررون بعين الاعتبار. وجُوسْتينَارْ يخلط بين عمَله وعمَل المقيم العام ليوطي: «التهدئة»، «التوحيد»، «التغيير». لقد صار البربري، مثل العربي، موضوعاً. فقد حصروه على الخريطة التي تضع

الحدود بين القبائل، وسيحكُمون فضاءه، ويتحكمون فيه بالطرقات وبالراديو (وبوسائل اتصال أخرى)، ويُقدِّرونه بكمية الموارد، ويقدرونه هو نفسه بوصفه موردا ومصدرا للموارد.

كتابة جوستينار تحشر، في الحقيقة، ضميرَ المتكلم في الوصف الـمُمَوضَع مع الحكي. كما يورد بعض الأشعار والأقوال الخاصة التي تحمل أحياناً أسماء قائليها. وتصير الكتابة مؤثرة بهذا الخليط، وكذا بالذاتية التي لا تخشى أن تُفصِح بكل حرية. فالآخر غدا موضوعاً، والكاتب يدنو منه إلى أقصى حد، يشاركه حياته كي يُلملم لوحة حية وناطقة. ورغم كل هذا، فالكاتب يقع خارج الوصف، ويُسَلِّمُ الحوارَ في حكي خطي. نفتح الكتاب على صورة سي الطيب الگندافي، ونقفله على خريطة. إنهما فضاءان وضعيان بامتياز، إنهما عبارة عن تمثلين خالصين في أعين من يقيمونهما، فضاءان لهما إسهام خاص: تنمية «أثر ما هو حقيقي» الذي يأتي ليعضُدَ المقولات والاستعارات المبيَّنة أعلاه ويوطِّدها.

ورغم هذه البَنْيَنات، فإن الألفاظ تتناسل كما لو كانت على سجيَّتها. فهذا البربري، كما يعلم جوستينار، يسمى أيضا أمازيغياً(23). أليس اللفظان كلاهما بناءين تاريخيين؟ لفظان يجَدَّدان باستمرار، ويُعادُ التفاوض في شأن معنييهما باستمرار. ألا يتميز «الارتجاج التحرري» هنا في إعادة تحديد الأمازيغي؟ وإذا كان هذا صحيحا، ألا يرجع ذلك إلى سابقات أخرى في الجدلية مع الفينيقي ومع اللاتيني ومع العربي؟ يمكن أن نبرهن على ذلك. ولكنه من الصعب أن نتخلص من الانطباع بأن «بربري» و«أمازيغي» لفظان متعارضان في إطار العلاقة عربي/بربري؛ وأن لفظ «أمازيغي» يطالب بالحرية نفسها نحو اللغات السابقة له تاريخيا واللغات الموجودة الآن. ومن المؤكَّد أن لفظ «البربر» هو أيضا عبارة عن بناء للعرب وللمسلمين وللغزاة ولواضعي الخرائط والواصفين والساردين في زمنهم. إنه لفظ يتناسل، ونجده متداولا أيضا في «أدب البرابرة» عند الكتاب المتبربرين. وهذا اللفظُ يخرج من فضاء تصنيف متواتر لما هو ليس بعربي، مدفوعا إلى هامش الأعجمية، ويدخل في كتابات الكولونيالية في اشتغال جديد، وفي مجال فرنكاوي يفرق بين التحرر والزج بالاختلاف في دينامية الانشقاق.

يسعى جوستينار إلى رسم لوحة للبربر وزعمائهم، رَسْم هذا العالَم كما لو أن شيئا لم يتبدل. فالتاريخ في كتاب جوستينار ينفي نفسه، حيث يرسم المؤلف لوحة من «التاريخ الطبيعي» ؛ إذ إن أولئك الذين يعيشون مع الضابط ويُعاشرونه يوميا ليسوا، في نظره، من زمنه. فبطله، سي الطيب مثلا، «رجل من القرون الوسطى». إن استحضار تاريخ البربر الغابرين، الذين ارتقوا إلى منزلة الأمبراطورية، والاستشهاد بابن خلدون، مؤرخهم الفذ، لا يغير شيئا في صورة هذه «العتاقة التوراتية» التي تبرز في كتابة جوستينار. إنه وصف ارتدادي ونُكوصي؛ ثم إنه يستعيد، مثل آخرين عديدين في هذه الفترة، بقايا «الرُّوْمَنَة»، أو إنه يسطر

بصورة صريحة ما يوازي بين الإنجاز الروماني والاستعمار الفرنسي: إن سيبيون Scipion وليوطي برنامج واحد.

حين كان هذا القايد شاباً كانت تربيته قاسية، تقوم على تعلُّم القرآن واحترام الأب. غير أنه كان يهرب مرارا من بيت والديه؛ ثم تعاطى، كما هو مألوف في أمثاله، «لَعِبَ البارود»، واستمد جمالية وحكمة من «أحواش»، حيث تأتلف الموسيقى مع الرقص والشعر. إن الموطن يخلق الطبع، فقسوة البلاد الجبلية الباردة تقابلها شدة الرجل وحِدَّته. إنه فارس خشن متعلم، يحافظ على طاقته الحربية ويركض بين قصبة منتصبة وأخرى مهدَّمة. وإن كان تعلُّم القرآن، فهو لم يكن «طالبا» ذا وجه شاحب. إن سي الطيب، رغم انتمائه الطرقي الذي تأتى له فيما بعد، بقي رجل حرب وزعيما مثل مؤسسي سلالته: كانوا دوْماً في حالة استنفار إزاء أخطار الثورة داخل القبيلة، وإزاء تبعات العلاقة الصعبة مع السلطة المركزية. وكل البرابرة، دائما حسب جوستينار، مثلُه «عاشقون لحريتهم»، «لا يثقون كثيرا في وعود الملوك»، «يستسلمون لمشيئة الله ويصبرون على ما يصيبهم»(24). غير أننا نعثر على سمات أخرى بارزة : العنف، والضراوة من أجل الانتصار، والإخلال بالواجب، والميل إلى الملذات. يسجل الضابط/الكاتب هذه السمات، ويروي أن القايد نُصِحَ بالعدول عن تجاوز ما تجمعه الدارجة المغربية في لفظ «فْريضَة». وقد خلقت هذه التنافرات وغيرها توترات في نص الضابط سنعود إليها.

هذا، إذن، هو البربري؛ وهؤلاء هم البرابرة كما شكلهم خطاب جوستينار؛ وهذا هو الزعيم البربري : فقد رُسموا وحُصروا داخل خريطة لغوية وأدبية. فطاقتهم ينبغي أن تُحبَس وتُستَعمَل في رسم حدود مشروع يتجاوزهم فيما يشملهم. ويرتكز هذا الاستعمال على تدبير للأرواح والأجساد، هذه الأجساد التي أعطتها الحرب (1939-1940) أهمية حاسمة ؛ فالتجنيد في الجيش يَلْتَهِمُ الرجالَ، والمجاعةُ والوباء يلاحقان كل الناس. وكان التقطيع يتماشى بصورة منهجية مع قسائم تقنين الغذاء (البُونْ). إننا في أعوام الجوع، كما يتذكر العديد من المغاربة (أعوام البُونْ).

إن العلوم والمباحث التي هيأت ورافقت الحجزَ الذي طُبِّقَ على الشعوب المستعمَرة وُصِفَتْ في سياقات أخرى. فقد رأت النور في المستعمرات وفي أوربا. ووُظِّفَتْ في إفريقيا الشمالية؛ بدءا في مصر والجزائر في بدايات القرن التاسع عشر، وفي المغرب في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وكانت هذه الدراسات والتقطيعات تنزع إلى جعل المستعمَر في وضع ضعيف وقابلا للظهور باعتباره موضوعا إلى أقصى الحدود(25).

ورغم هذا، فقد شكلَتْ هذه التقطيعات الإقليمية وهذه التأطيرات وسائل لنقل التأويل وشِراكِه. وهذا الخطاب بوصفه «تأطيراً» (أي رسماً لإطار هندسي) وإطارا/شَرَكا يقوم بحبس

الموضوع. إنه يُوقِع هذا الموضوعَ في الشَّرَك. غير أنه، بوصفه تجاورا بين الألفاظ، لا يمكنه أن يمنع تكاثر وتناسل هذه الأخيرة (الألفاظ)، ولا أن يتحكم في تقلبات الاستعمال والمعنى. إن البناء الكولونيالي «للحدث» البربري يسجن المهيمَن عليه داخل المقولات وداخل «التأطير» الفضائي. يقول الشاعر، الذي يسوقه جوستينار، ذلك بصدد الطائرة والراديو: «هؤلاء الروميون حاملو المصائب الذين يوقظون الشائعات في الأرض والسماء - في صندوق وضعوا عليه أجنحة، ويذهبون لمحاذاة أشعة الشمس». «حامل المصائب، ملك الروم - يسحب عصا طويلة في غلافها الجلدي - وبها يتجول وقت غروب الشمس في السهل - وبها يعرف الأخبار بالليل والنهار. لا أعرف إلى أين أتجه»(26).

يمتزج صوت المهزومين بصوت المؤلِّف، ويشبك الكتابُ كلام الضابط والقايد ورجال القرية ونسائها. ورغم أن الحكاية منفية، فالإسطوغرافية العربية التي يسردها (ابن خلدون والناصري)، تفرض مؤلِّفيها على المؤلِّف الفرنسي. ولا شك أن الحبكة التي تُبَنْيِنُ كلامه تنتزع كل هذه السمات من الحبكة السابقة وتُرَتِّبها وفق منطق جديد. وبالرغم من كل هذا، نجد تناسُلاً للكلمات والنصوص يُكوِّنُ هذا «الكولاج»، ويُنْجي أصوات المستعمرين وكلماتهم من التدجين. وبسبب صدوع المعرفة الأنتروبولوجية الكولونيالية التي تبنين هذا التناسل (وتعطيه معماراً وقيمة صدق)، فإنه لا يمكنها أن تمنح لهذا التناسل مظهراً مقرَّراً سلفاً. ولكي يتم لها ذلك، كان عليها أن تقوم بالمستحيل : مَسْخُ الصدوع والفراغات التي يُحدِثها التصادم بين الكلام والإرادات لتصير موضوعاً.

منذ نهاية القرن الثامن عشر، كان تناسلُ النصوص ينسج «متحفا خياليا» تتقاطع وتمتزج فيه الحروفُ البربرية والعربية والفرنسية وحروف لغات أخرى. وفي سياق هذا التشابك، تتم من وقت لآخر مخالَفةُ التعليمات ؛ غير أنه إذا تحرر الحرفُ بسرعة تحقَّقَ التناسل السريع للألفاظ؛ تناسلٌ لا ينتهي، يكون بمثابة تجديد دائم في العتاقة. ولقد بيَّنَ جاك بيرك، مثلا، كيف تتجاوز هذه العتاقة التعليمات الكولونيالية وخطابها الحداثي(26). هل هي عتاقة، أم مقاومة، أم هروب؟ من الصعب أن نُشخِّص ذلك بصورة أكيدة، وإن اعتمدنا الخطاب المضادَّ، وهو الخطاب السلفي والوطني الذي برز بدوره بكل قوة سنة 1920 في قراءة اللطيف احتجاجاً على *الظهير البربري* المعروف(26).

إن هؤلاء الذين صاروا موضوعا قاوموا لمدة طويلة في سوس أيام شباب سي احميدة الذي حظيتُ بلقائه وهو في شيخوخته بقرية تيوت؛ لقد قاوموا في زمان لم يكونوا يعرفون فيه إلى أين يتجهون، كما قال الشاعر. وعلى القمم والشِّعاب الوعرة القاحلة بقرية كَرْدُوسْ، يتناقض نص «الجبهة السلمية» هذا الذي وقعه جوستينار، ويظهر كنص يتحدث عن الغزو والعمل العسكري النشيط والمعتدي: أمام القايد الكبير الگندافي، الذي عُيِّنَ باشا على مدينة

تزنيت وممثلا للدولة الشريفة في سوس، وقف لمواجهتـه أتباع مجاهدون صامدون بقيادة رجل فقـيه وملتـزم لطريقة صـوفيـة، يدعي نسبـا شريفا، ونـعته تابعـوه بالمهدوية. إنه زعـيم من نوع معـروف تصدّر للإمـامة، زعـيم على نقيض «الزعـيم البربري الكبـير» يقـود، على شكل نُوى متّحدة المركـز، إخوانَه في القبيلة والموالين والمغلوبين المجنّدين في جماعـات أُخرى، زعيم كان يُسنده أعضاء الجند الشـريف المجدِّد، ويرافقه القبـطان (جوستينار) الذي يقوم بوضع التـرجمة لصـالح الضبـاط الفـرنسيين. كـانت هذه القـوات تتـوفر على أحـدث الأسلحـة وعلى جهـاز الراديو.

كان المهـدي ينادي بشرعـية غير تلك التي قـامت عليهـا حمـاية دولة مسـيحـية لدار الإسلام. وكان أعداؤه يسمونه «طامعاً». وقد واجه كثيرٌ من هؤلاء المجاهدين، سنة 1912 على أبواب مراكش، التـفوّقَ الصاعق للآلة الحربيـة الفرنسية. اسـتمروا في جهـادهم خلال الحرب الكبرى وبعـدها، في الأطلس المتوسـط والصحـراء. كما حـصلت مساومـات بين هذا المهدي وسلطات الحماية بوسـاطة قياد منضَمّين إلى حـزب الحماية(27). غير أن المسـتعمِر سـرعان ما عاد إلى سيـاسة الغزو بواسطة حرْكات القياد. وفي سنة 1918، كـان سي الطيِّب الگـنداڤي يَشْغَل جناحَ صفوف دولاموت De Lamothe العسكرية، تَدْعَمُه من الخلف وحدات المتوگي ووحدات الگلاوي. وقد صمـد المجاهدون للقصـف الشديد بقرية وِيجّانْ، وللـضربات العنيفة التي أعقبتـه. في هذه الحرب التي دارت بالجنوب بأكـمله، والتي كان مسـرح أحداثهـا جبل صَـاغـرُو ودَرْعَـة والأطلس المتـوسط والمناطق المتـاخـمـة للصـحـراء، واستـمـرت إلى حـدود سـنة 1934، فَضَّلَ النساءُ والرجال الموت على الاستسلام. ومـهما كانت دوافعُهم، فلا يمكن أن ننكر أنهم حققوا تجربة من «تجارب الحد الأقصى» التي أبَتْ الجموع المجاهدة إلا أن «تُـحَرِّرَ هذا الموت»(28)، موتَهُم، بواسطتها.

وعلى كل حال، فهـا هو نص الضابط المترجم مشقوق ومـصدوع، وإن كان صاحب مقدمته، وهو المقيم العام كما أسلفنا، يسمي هذه الأصوات البربرية التي تخترقه فولكلورا. أما جوستينار فلا يسـتخـدم الكلمةَ، وإن كان لا يتـصور أن البرابرة كـانوا معاصـرين له. فكيف نفسر هذه التناقـضات؟ ألا يكـمن في «بهاء الميت»(29)؟ لقد جعلت الدولةُ/الأمةُ المستعمِرة، منذ البـداية، من الآخَـر الداخـلي والخـارجي مـشـهـدا جـمـيـلا. في الداخل، نَجـدُ الشـعْبَ والفـلاحـين، مع ابتكار شـعـب وثقـافـة شـعـبيــة. وفي الخـارج نجـد الإثنيـات والبـدائيين والمستشرقين...إلخ. غـير أن الهوية، بصفتهـا إرادة وإرادات، بعثت هذا «الميت» الذي زعمت هذه المعرفـة ذاتُها قتلَه. الصـمـت، الرفض، الرجوع، المطالَبات المضـادة للاستعمـار، المطالَبات «ذات النزعة المحلية»، الرفض الشـعبي. لا ينبغي أن ننسى أن البربري هجـر هذا البربري الجديد وتقلّدَ «الأمازيغي»، القـوي بمكتسبات معـرفية حاولَت حبسَـه رغم ذلك. أما العربي فيـتحرك

اسمُه باستمرار بين النبيل والكسول ومبدع الحضارة والمسلم والبدوي: إن ترحال الكتابة يتحدى، حتى في الكتابات الكولونيالية، محاولات التثبيت الاستعمارية ويهدد استقرارها كما يظهر من تحليل كتاب جوستينار. ويظهر أن الشاعرية تتجانس هنا مع الإرادة لخلخلة سلطة المعرفة.

في الطور الأولَ من الحماية بالمغرب خرقت التصدعاتُ الخطابَ الكولونيالي ذاته. فقد أقرّتْ تثبيتاتٌ أصنافَ الأهالي بواسطة التّحريات الكبرى (قَبلية وحضرية وحرفية، إلخ) لإرساء سياسة التقليد و«الحوار» مع الزعامات التقليدية. لكن هذا الخطاب، وهو الخطاب الذي يُعتبر ركيزة للتحديث في ظل الهيمنة وتأطيراتها، خلخل النظام نفسَه. ودفعَتْ هذه التثبيتات وهذه السياسة «مجتمع الأهالي» نحو المركز: الشكل الذي كان يؤطره الجهاز الاستعماري بوصفه مضمونا؛ غير أنها لم تستسلم لتحويل هذا المضمون إلى شكل؛ ومن هنا صار المعمَّر ومؤسساته أقليةً يُغَلّفُها من كل جهة مجتمعٌ اعتمد تصميمَه وتحديدَه في آن واحد!! وكانت التحريات الاستعمارية تحمل بذور هذه المُضْمَرات التي لم تفتأ تتحقق بعد 1930 في خطاب المستشرقين الشباب. إنها تناسلات النصوص والتناولات الحتمية التي تشبه ديناميتُها الديناميةَ التي تتحكم، عند التلقي، في الاستبدالات الدائمة بين الجوهر والشكل(30).

2. الاستعمارُ والتسلُّطُ والمجتمعُ المدنيُّ

خلال العشرينيات من هذا القرن، فيما كان القايد الگندافي يقود حركاته في سوس الأقصى، كانت الدولة/الأمة الفرنسية تستكمل إقامةَ المؤسسات الاستعمارية، وتَعُودُ بصورة نشيطة إلى عملها المنهجي في الضغط على المنشقين. كانت مرحلةُ ما بعد الحرب مناسبةً لهذه المهمة. وقد مورسَتْ مراقبةٌ مشدَّدة على زعماء الأهالي بواسطة الإدارة الترابية الجديدة التي كان يشرف عليها الضباط والموظفون الفرنسيون بمساعدة أعوانهم من الأهالي. وبهذا رأى سي الطيب الگندافي قيادتَه تتقلص، وأصبح فيما بعد مغضوباً عليه. وقد مَسَّ هذا التقليصُ تدريجياً كلَّ القُيَّادِ الكبار باستثناء الگلاوي. وفيما كانت منطقة أگادير وتارودانت تعرف حملة تعميرية منتظمة، تعرضت المناطق الأخرى، مثل الحوز وسايس والغرب، لهجمة ثانية من الاستيطان الترابي(31).

توفي سي الطيب سنة 1928 ورعاً بعد فَقْد سلطته وآلة سطوته. كانت منطقة سوس التي عرفها، سوسُ القايد التيوتي واحميدة، تَشْهَدُ تحولات بإيقاع سريع مثل باقي مناطق المغرب. وكما رأينا، فقد شهدتْ الثلاثينيات استكمال الهيمنة الاستعمارية من خلال إخضاع «جيوب المقاوَمة» الأخيرة، ومن خلال توطيد إدارة مباشرة ترتكز في سائر البلاد على «الزعماء الطبيعيين» وعلى المجالس الجماعية (الجّماعاتْ) التي أضْحَتْ وسائلَ عَمَلٍ في يد هذه الإدارة. وأُقيمَت بنيةٌ تقنية تُدبِّرُ أمور المعمرين والأهالي والمصالح الأخرى (كالتدريس والطب والزراعة...إلخ)؛ وعسكَرَ الجيشُ في النُّقَط الاستراتيجية للبلاد. كانت هذه الهندسة السياسية والاجتماعية تُحدثُ ثورة فريدة مبنية على «عقلَنة نوعية»؛ ولها في مراكزها، كما في هوامشها، إداراتٌ استيطانية. وكانت هذه الإدارات تنسق الحساب والتخطيط والطقوس والنفقات والابتزازات؛ كل هذا من أجل المصلحة العليا للدولة المستعمِرة القوية.

كانت التجربة الجزائرية حاسمةً في إنشاء النظام المغربي. في سنة 1843، اشتكى جول كامبون Jules Cambon، الحاكم العام للجزائر آنذاك، أمام مجلس الشيوخ قائلا : إن الإدارة الفرنسية لم تعُدْ تملك «وسطاء معتَرَفاً بهم (من طرفنا) يتوسطون لنا مع الأهالي». وحث الإدارة الفرنسية على تكوين «أُطُر» جدد لمجتمع الأهالي. ولم يَنْسَ الجنرال ليوطي دَرْسَ التجربة الجزائرية ولا تجربة السنوات السابقة حول «التخوم الجزائرية المغربية»، ولا أفكار گالييني Galiéni، عندما وضع كلَّ خبرته في بناء حكم جديد للمغرب يعتمد على الأعيان ، وسجل في الآن نفسه تناقضاته الأدبية وكذا فوائده قائلا :

«كيف يمكن لنظام يمثل في تَجَلٍّ تامٍّ شكلا للإدارة والسياسة يصعب على الليبرالي قبوله، أن يحافظ، بتطور ذكي وتكيُّف مع السلطة المركزية [الجديدة] التي قد تتقبَّله بصعوبة،

على رأسمال الحظوة والهيبة [الذي اكتسبه]، والذي قد تكون التضحية به غير ذات جدوى وربما خطيرة؛ و[تجذر] هذا النظام قد يجعل الشكلَ الجديدَ للسلطة الذي قد نُحلّه محلّه [في حالة إصلاح يلغيه] نظاماً وهمياً»(32).

هذه السياسة التي دشنها أولُ مقيم عام تطورت في نهاية العشرينيات، ولم تتغير أبداً في جوهرها بعد ذلك، لأنه اتضح أن صيغتَها اقتصادية. وقد صمد التكيفُ المتبادل بين النزعة المركزية الفرنسية وسلطة الأعيان للصيغة الأولى لهذه السياسة حتى استقلال المغرب (1956). وتكمن عقلانيةُ هذه السياسة واقتصادُها في كونها تتيح الاستيلاء على الأفراد بصفتهم أفرادا، فيما كانت تحكُمهم بصفتهم مجموعات، وذلك بفضل الأعيان. وهذه السياسة اقتصادية نسبيا لأن الإدارة المحلية في إحدى مراتب سُلَّمِها تتم بوسيلة وسطاء يستمدون أجرتهم كلها أو غالبها من الرعايا. وبهذا تمكن هذا النوع من التسيير من تثبيت وتجميد تحديد هذه المجموعات البشرية، بما في ذلك الحدود القَبَلية في البوادي، بفضل تقطيع (ترابي) تم بالقوة وبالمعرفة(33)، بل وبقوة العِلم. وأخيرا، فقد كانت هذه المجموعات تقوم بدور التأطير الذي يخضع لبنية تقنية.

لقد أثارت الدولة الجديدة (الإدارية الدقيقة، والمتسلطة، والاجتماعية) بوصفها نظاماً، إعجابَ الوطنيين الذين كانوا يحاربونها بوصفها هيمنة أجنبية. ويقول أحد الوطنيين، وهو المختار السوسي، الذي قاد بحثا ضخما ومريرا في سوس، إن بواعث هذا البحث التزام وطني ورغبة في توثيق أمور البلاد بعد «أن طلع علينا الاستعمارُ بنظامه العجيب». كان هذا رأي عالِم أمازيغي (ابن الحاج علي الدرقاوي الذي تحدثنا عنه في الفصل السابق)، ولا شك أنه كان رأي الوطنيين الكبار الآخرين. وهذا العالِم الكبير المتعلق باللغة العربية الفصحى وبالإسلام، ساهم بالكثير في مهمة النهوض بهذه اللغة وبالديانة إلى جانب وطنيين آخرين ضد سياسة الاستعمار التي ارتكزتْ على التفريق والاغتياب(34).

في ظل هذه الظروف الجديدة، نشأ تقليد معين، فقد غدا الأعيانُ ركيزةَ أساس لاستقرار النظام. ولكن هؤلاء الوسطاء الجدد، خلافاً للأعيان في السابق، أصبحوا أقلَّ تعلقاً بتعبئة عشائرِهم وقبائلهم، لأسباب كثيرة منها دعمُ المعمِّر، وامتلاك ثروات دائمة، والمشاركة في الاقتصاد الجديد ؛ وضمنتْ لهم هذه الصيغة نفوذا وامتيازات اجتماعية من نوع لم يُعرَف من قبل. وبإيجاز، فقد صارت لنظام الرعاية قاعدةٌ قارّة. ولا نحتاج إلى أن نكرر أن نظام الرعاية هذا لم يكن زائدة فطرية وغريبة عن بيروقراطية معقلَنة؛ فللعقلانية البيروقراطية الاستعمارية أسسها الخاصة، كما بيّن ذلك تصريح لليوطي. وعلى عكس النظرة التي تقول بالازدواجية، فنحن نرى أنه أُقيمَ نظام موحد، هو نظام الرعاية الذي نسج وفق خيوط قوة جديدة سطرت هدفا شاملا، وفعلت في المجتمع بعمق.

سيصمد هذا التقليد الجديد القائم على الدولة المتسلطة التقنية الطقوسية، والتي يجذّرها الأعيانُ، في وجه المقاومة من أجل الاستقلال. والأحداث الكبرى التي ميزَت هذه المعركة الطويلة معروفة، رغم أنها وَرَدَتْ في روايات طغى عليها السياق الأحادي، وما كان بوسعها القبضُ على التضاربات والانتفاشات والنزاعات داخل الجانبين الوطني والاستعماري، وذلك بسبب هذه القطبية ذاتها. ويبدو أن هذا السرد الأحادي، وهو سردُ الأمة والقومية، بدأت تزعزعه اليوم تفرعاتٌ واختلافات؛ ويصعب رصدُ هذه التمظهرات وتحديد توجهاتها.

لا نهدف هنا الإتيان بحكاية جديدة. فعندما نُلِحُّ على بعض العلامات إنما نهدف التذكيرَ بنسيج متناقض، ونحاول مقاربة هذا التصادم بين الخطابات والإرادات. وحتى المرحلة الفاصلة في العشرينيات، بما في ذلك الثورة الريفية (1920-1926)، كانت الكفاحات ضد المستعمر الفرنسي والإسباني تقودها القبائل بقيادة زعامات تلتفُّ حولها. ولا يعني هذا أن المدن خضعت من غير كفاح، فثورات فاس وحدها تُكذِّبُ ذلك. غير أن المبادرة كانت منقسمة، حتى وإن كانت القبائلُ تحمي المدنَ أيضاً، وكان العكسُ أقلَّ وقوعاً. فمنذ 1930، كُنّا نشهد بروز الوطنية بشكل متكرر وتدريجي. وقد كانت هذه الوطنية ظاهرةً جديدة؛ كانت حضريةً تسكن طقوساً قديمة، ويوجِّهها علماء سلفيون، وكثيرا ما تنطلق في البدء من المسجد؛ ومعلوم أن من انطلاقاتها الكبيرة قراءةُ اللطيف ضد الظهير البربري. في سلا وفاس، وفي مناطق أخرى فيما بعد، كانت الاحتجاجات تُجمِّعُ جماهير كثيرة دون تمييز في الأصل الجغرافي أو اللغوي. وتجربة الظهير البربري، الذي شجبه العاهل المسمى آنذاك «السلطان سيدي محمد بن يوسف» من قِبَل الاستعمار، مثّل لوحده الأداة التي أظهرت «سياسة القبائل» بوجهيها كمعرفة وسلطة، سلطة الأعراف و«الزعماء الطبيعيين»، كما سمَّتْهم المعارف الكولونيالية. فقد تدعَّمَ هؤلاء الزعماء رغم فشل سياسة القياد الكبار في الأطلس المتوسط واختزال اختصاصاتهم وقياداتهم؛ لكن التصميم كان قد أسند القبائل البربرية إلى العرف، وخصص الشريعة للحواضر. وقد عرف هذا التصميم بعض التطبيقات(35). وهذه أيضا ظاهرة جديدة لم يعرفها الاستعمار من قبلُ: محاولة تقليص الإسلام من الزاوية القانونية وبوسيلة القانون، وهي محاولةٌ ردَّتها المقاومة الوطنية بنجاح، والتحمت خلالها المدن بالبوادي. وقد كان الرفضُ مطلَقاً وأرغم السلطات على سحب الظهير المذكور. ترسَّخَت المطالبةُ الوطنية وتجمَّعتْ حول العرش. وكانت كل مدينة من المدن التي أصبحت تسمى «المدينة القديمة» تأوي في مساجدها تظاهرات تَنْدَسُّ في الشعيرة، وهو أمر غير مسبوق إليه. وأما المدن الجديدة، وخاصة الدار البيضاء -المدينة الكبرى، المدينة الصناعية والعاصمة الاقتصادية، والمركز العصبي والميناء الكولونيالي الكبير- فقد أتاحت فضاءات من نوع جديد ومؤهلات لا تتوفر عليها المدن القديمة من شبكات الشغل وساحات وقاعات نَمَتْ بفضلها

حرية نسبية وتواصلات نقابية وغيرها. وقد نشأت بنياتٌ وكفاحات جديدة بفضل النقابات والهيئات التجارية وهيئات الصناعة التقليدية والحناطي المجدَّدة (36) والأعمال الحرة والتنظيمات البلدية. وكان انضمام البورجوازية المتعلِّمة (الذي لم يكن دائما يسيرًا) المنتمية إلى «المدن القديمة» يشق طريقه. وبهذا نما مجتمعٌ مدنيٌ حرٌ بشكل مفارق، تراقبه الشرطة مراقبة كبيرة. وكما كان الحال في الجارة الجزائر، فقد خطا هذا المجتمع المدني الناشئ خطواته الأولى في حضن المجتمع المدني الآخر وفي حصنه، أيْ المجتمع المدني الكولونيالي. غير أن هذا المجتمع المدني الوطني ما فتئ أن خلق لنفسه مصيرا يعارض بشدة المجتمع المدني المحصور في إطار الاستعمار، حيث التضامن بينهما لم يكن أكثر من وَهْمٍ.

وقد كانت فضاءات الحرية المراقَبة تنشأ كذلك حول الضَّيْعَات وشركات الاستثمار الفلاحي الكبرى. وقد دخلت أعدادٌ هائلة من الرجال والنساء في الأجَارة والعمل بالتوقيت الثابت. والحقيقة أن العقد الحر، كما كان يطبَّق في المدينة، كان غير معروف في البوادي تقريبا؛ فالتشغيل كان غير منتظم وغير مطرد، أساسُه نواة من الدائمين («كابْرانات»، بمعنى عُرفاء)، وكان الاستغلال قاسياً جداً. أما الأجرُ فكان مُطَّرِداً، كما كانت هناك أوقات للراحة. وكان هذا النوع من المجازاة وهذا الاطراد في العمل يتواجدان ويتناقضان مع التجنيدات المجانية في الأعمال الشاقة والسُّخْرات، وصار هذا النوع من خدمة أصحاب النفوذ يناقض العمل المأجور بحدة ويظهر بمظهر «نزوة» *القايد* أو *الشيخ* أو *المقدم*. بعد الحرب العالمية الثانية، تفاقمت ظاهرة «الهروب إلى المدينة» وظاهرة التمرد والعصيان بقدر ما تفاقمت التناقضات وتفقير السواد الأعظم من سكان البوادي. فمثلا، سي احميدة الذي أدرجناه سابقا، تجاوب مع أمثلة أخرى منها هذه التجربة التي حكاها فلاح من ناحية مراكش :

«كان الوقتُ وقتَ حصاد، والسنة جيدة. لكن *الجَرَّايْ* كان يضغط على أبي. وفي كل مساء ينادى من أجل *الكُلْفَة*. كُنّا قد فَقَدْنَا الجملَ الذي صادرتْه السلطاتُ من أجل نقل الخشب. في ذلك اليوم ذهبتُ مع أخي لحصد «الكّلاسْ»، وفي اليوم قبله كان *الجَرَّايْ* قد دعا أخي إلى الالتحاق بحقول الشيخ. ترددتُ قليلاً، ثم قلتُ في نفسي «لن يذهب وكفى». كانت الشمس قد ارتفعت عاليا. وكنا أنا وأخي مُنْحَنِيَيْن على منجلَيْنا، وكان الحصاد يسير على قدم وساق... رأيتُ الشيخَ قادما على بغلته. استمررتُ في عملي (كما لو أن شيئا لم يقع). تقدم الشيخُ وهو ينغز بغلته برجله الحديدية: «أخوك لا بد أن يمشي!». «سيدي، إننا نحصد الآن، دَعْنا نُكمل الحقل فقط، وسيذهب». «لا! ينبغي أن يذهب الآن!». «لن يذهب!»، قلت له. «يذهب أو لا يذهب، سترى ما سيحصل لك!». بعد هذا الكلام اتجه الشيخ صوب المدينة. انطلقتُ من طريق آخر لأقابل شيخ اليهود، فخليفة القايد لم يكن يرفض له طلباً»(37).

هذا ما تذكره فلاح من منطقة السراغنة، وذكر أيضا أن هذه الوقائع كانت من أسباب هجرة أولى إلى المدينة المجاورة. ونجد لهذه الذكرى صدى فيما حكاه لنا سي احميدة حين توقفنا بالجانب الآخر من الأطلس بقرية تِيُوتْ. والوقائع التي نتعرض لها هنا وقعت في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية بقليل. كان الأمريكيون قد نزلوا بالدار البيضاء، وكانت عريضة 1944 تشق طريقها، وكان اليهود (حتى في «المغرب العميق» بعد الاضطرابات الكبرى التي هزّتْ العالمَ والإبادة النازية التي استهدفتهم على الخصوص، وإن لم يكونوا الوحيدين) قد حصلوا على مكتسبات جديدة، في خضم تغيرات عميقة عرفتها كل مؤسسات المغرب. وقد وجد جيل جديد من الفلاحين والأعيان القرويين صعوبات في التحرك داخل الصيغة التي أقيمت قبل الحرب، وكان ما يشبه المجتمع المدني «الداخلي» ينتج رَفْضاً تُصرِّف طاقتُه في المقاومة أو الحركة المسلحة أو الآمال في حياة جديدة بقيادة «مَلِك لنا»، بعد خروج المعمِّر. وقد أحبط تصاعدُ الكفاح في المدن والقرى حُكْمَ «الأهالي» بواسطة الأعيان. وفي 1953، كشف نفيُ الملك عن اتساع الالتزام الشعبي وراءه، وعن الهزيمة السياسية للأعيان الذين فُضحوا هنا كما في الجزائر.

لكن هذه الهزيمة لم تُبطِل المعرفةَ الكولونيالية، إذ كانت في هذا الباب سياستان تتواجهان. وقد هُزِمَت إحداهما فقط. إن المعرفة التي كانت تلازم علاقة السلطة أنتجت استعارات وتصورات تلح على وجود جوهر ثابت، بينما هي تساهم في خلقه في محاولاتها لتجميد مجتمع هو في الحقيقة مجتمع متحرك. ولم يُنصَت إلى بعض الأصوات التي لم تكن تدّعي فصل «معرفة الإنسان» عن السياسة وعن الأخلاق، وكانت تدعو إلى تحرير يوافق الحركة. يتحدثُ الجنرال جُوانْ، صانع الإبعاد الذي طال الملك، في تقديمه لكتاب جوستينار، عن المرحلة «المشوِّقة» لبدايات الحماية حين كان القبطان صديقُه «قُبطاناً شَلْحياً»، وعن «بعض أغاني المدح» التي تمجِّد الضباط الأولين الذين يتمنى تشكيلَهُم من جديد(38). إن كتاب الترجمة (ترجمة الگندافي بقلم جوستينار)، الذي يُثني عليه هذا المقيم العام، يخلد «ذكرى الوجوه الكبرى» لهذه البدايات. فها هو الزمن المستعاد : السانكرونية في الدياكرونية. فكم تبدو هذه المرحلة الأولى للاستعمار، في 1950، مرحلة جميلةً ومؤثِّرةً ومشوِّقةً. واستعادة الماضي تُحلُّنا في فضاء يجعلنا نفكر في بطولية بريئة؛ أليست مرحلةَ النشأة والبدايات؟ وقد كان التاريخ الملعون للخمسينيات يعطي لهذه اللحظة المنتهية قوةَ الأسطورة المؤسِّسة التي تبرئ، بالمقابل، المؤسَّسة القمعية.

يستعيد السردُ الترجمي، كما أتى في كتاب جوستينار، في كثير من جوانبه، وجهاً بحضيضه وقمّته، وأقواله، وحكمته، ونهايته المعبرة. وفي الصورة التي افتتح بها الكتاب، وهي صورة مُلغِزة التُقِطَت على باب الرياض، يظهر القايد المُسِنُّ المخلوع واقفا يلبس ثياباً

بيضاءَ كلها، ويؤطره قوسُ الباب. هذه الوقفة المتواضعة لجسد تغلفه الفساتين/القُمصان التي نتصور ياقاتها تحت ميدالية على شكل صليب. وتتدلى أوسمةٌ أخرى على *الجلاّبة*: وسام على الصدر في الجانب الأيمن، ووسامان على الكتف الأيسر. ويَعْبُرُ حبلٌ حول العنق من الجانب الأيمن الصدرَ في خط قطري، وفي منتهاه تتدلى *الكُمِّية* على الخاصرة اليسرى. أما اليد اليمنى فَتَفرطُ سُبحةً. والجلابة تصل الأرض تقريباً من جهة اليمين، وترتفع ثنياتُها بعض الشيء على اليسار وتكشفان عن الرِّجلين المنتعلتينَ *بَلْغَة*. أما الوجه فتغطيه لحية كثة، والرأس المغلَّف في *القُبّ* يميل ناحية اليمين ويُجلي بعض الارتباك، وربما الاضطراب والحيرة.

يبدو أن سي الطيب، العجوز الورع، يشقُّ عليه أن يُستهدف لنظر الناس أو يكون فُرجة لهم. نتصور بابه الذي لا يُفتح إلا نادراً، مُجهَّزاً بجرس، وهذا تجديد ومؤشر على التمييز في ذلك الوقت. وخَلْفَ خياله الجامد مثلِ الأيقونة ينتشر الظلام. نتخيل أن المُصوِّرَ الذي التقط الصورة إنما كان يفعل ذلك من خارج البيت. ولا نعلم هل كان هذا الرجل المُسِنُّ يرى أن مرحلة بدايات الحماية كانت مؤثرة ومشوقة، كما رآها السيد المقيم العام مقدِّمُ ترجمة حياته. لم يترك لنا سي الطيب شهادةً بهذا الخصوص، لا بلُغته الأم (الأمازيغية) ولا باللغة العربية التي كان يتحدث بها في شكلها الشفوي الدارج ويعرفها في شكلها القرآني. لقد لعب سي الطيب دورَ القايد بدقة، فكان وفيّاً لنظام الحماية، غير أنه كان يتخلص في الوقت ذاته من السلطة الاستعمارية بميوله الشخصية ومبادراته غير المطابقة، ومن ذلك ابتزازاته التي اعتُبِرَت مفرطة. والصورة التي التُقطَت للكندافي في آخر حياته تبين ذلك، إنه يحمل رصيده الكولونيالي على جسده، غير أنه يبدو مُنْكِرا له في الوقت نفسه. تبدو هذه الشخصية مثل اللوحة الملصَّقة («كولاج») : هناك تنافر بين الصليب والأوسمة من جهة، والسبحة من جهة أخرى. فالصليب والأوسمة يشوِّهان الجلابة، ويُحدث هذا الجمعُ انزلاقات للكائن وللمعنى. وفضلاً على هذا، فهذا الجمع عبارة عن أُضحوكة؛ ربما ضحكنا من ذلك لو لم تكُنْ هذه «اللعبة» الغريبة تشكل المأساة الاستعمارية بضحاياها وبقمعها. والحال أنه، في هذه الصورة، نجد العرضَ كلَّه مرتدّاً نحو الخارج، أما الشخصية فتُسند ظهرها على الظل الداخلي الذي ليس مادة، بل ربما كان رفضاً وإرادة. هكذا يتغير ضبطُ الصورة وتأطيرها بدون توقف، وتُبْطَلُ خُدَعُ التأويل الجازم: التأويل الاستعماري وكذا التأويل المضاد للاستعمار.

يبدو أن سي الطيب (الكولاج) يومئ إلى المجازفة في كل حياة تاريخية وإلى خافيات هذه الحياة. إن الحياة التاريخية ترفع من شأن الكائن دون أن تنكر الاختلاف الذي يهدِّد استقراره. إنها تعيد تحديد ما كان في كل حين، وتعطي للشخصية، دون أن تستنفدَها، الإحساسَ الغريبَ بأن هذا العالم ملْكٌ لها. من هو إذن هذا الكندافي؟ إنه من أكبر القواد المتواطئين، إنه الممثل النموذجي لهذه الشبكة من الأعيان الذين ابتكروا استبدادا فريدا يزاوج

بين الزعامة والتقنية. ولم يكن هذا «الاستبداد» شرقيا، وإنما كان، في الحقيقة، استبدادا وسلطوية استعماريين. وقد اتسعت حلقات هذا الشكل من السلطة في نهاية الثلاثينيات فحاصَر المدنَ والبوادي. هل كان الكندافي دموياً وغيرَ نزيه؟ بدون شك. إن أدب التراجم الكولونيالي لا يمكن أن يبني مملكة أثيرية مستعدةً لتلقي نصائح البلداء الماديين المُفْرَغَة. إن هذا الأثر يهدم البناءات المثالية: «الفريضة»، الابتزاز والسلب والنهب، الغصب، الرؤوس المقطوعة، لوم السيد المتعطش للسلطة، التنافسات، الدسائس. ولكن، ماذا نفعل بهذه السُّبحة التي لم تفارق قطُّ يَدَ هذا الرجل؟ وماذا نفعل بهذه الصلوات مع هذه الجنود المجنَّدة، وبالورع الصوفي؟ حتى الألفاظ تهرب، وبذلك يتعذر الإمساك بهذه الترجمة.

لننظر، قبل كل شيء، إلى هذا الاسم العلم: سي الطيب. هذه الـ«سي» التي تعني سيدي أو مولاي في العربية (وعربيتها غير واضحة المعالم)، تُضاف إلى «الطيب»؛ إنه «السيد الطيب» بإيجاز. ها هو القايد البربري، الذي طيَّبَتْهُ لغة القرآن مثل آخرين، يُعَرَّفُ في نظام نَسَبي قبلي. وجوستينار يعرف ذلك ويقوله: هذا «السيد الطيب» أمازيغي كذلك. فاللفظان بربري/أمازيغي عبارة عن صدى برنامجين يقذفان بالرجل صوب قطبين: الأعجمي/الحر (النبيل). ألسنا هنا بصدد موسيقى متنافرة بصوتين: قرع إرادتين؟ إنهما بناءان تاريخيان تربط بينهما جدلية السلطة. في كل الأزمنة، مروراً بإسطوغرافية ابن خلدون وحتى الكتابات الكولونيالية، كان البربر يفعلون ويشيدون سيادات؛ وكانوا، بصفتهم مسلمين، أحيانا متشددين، يَسْمُونَ بغرب العرب هذا إلى المنجزات الحضارية العليا. وهذه استعارة أخرى لهذا الأعجمي/باني الحضارة/الفاعل التاريخي. هل ينبغي أن نعارضها بـ«أمازيغي»؟ إن ما يمكن أن يكون ضمنيا في «الأمازيغي» من عقلية دفاعية قد يجسده هذا الأعجمي/باني الحضارة/الفاعل التاريخي في تناقضات الصفات. ولا يمكن أن يُقصي المُتبربرُ جوستينار هذا الفرق لسبب بسيط، وهو أنه كلما حَسِبْنَا أننا قبضنا على هويته أنتج تناقُضُ وتداخل البربري/الأمازيغي هويةً أخرى. في 1922، حين كانوا يجمعون الهِبَات من أجل إنجاز ذلك العمل الآخر الذي نادى به الجنرال ليوطي، والذي يتمثل في بناء مسجد باريس، كان الجميع يتوقعون، كما يقول جوستينار، أن يجود سي الطيب بمساهمة كبيرة، على غرار باقي الشخصيات الكبرى. إلا أن الرجلَ امتنع؛ ودون أن يصرِّح بشيء، قام بترميم مساجد مراكش وصباغتها على نفقته. مهما تَكُنْ خلفياتُه السياسية، ومهما تكن المعاني التي قد يُعطيها الوضعُ لهذا الصنيع، فإن هذا البربري/الأعجمي/المسلم/باني الحضارة العالية/الأمازيغي كان يخرُج أحياناً من مجال المتوقَّع برغم ضغوطات وإغواءات المعادلة المغربية-الفرنسية. بهذا يجد المنتوج الكولونيالي نفسه يطرق الأبواب الخاطئة. لقد كان من غير المعقول ومن غير المتوقَّع ألا يعطي سي الطيب شيئاً، وهذا ما فعله، بل فعلَ أسوأ من هذا، فقد جاد بهبة أخرى؛ فهل كان يود

بهذه الهيبة عودةَ جسده وروحه كاملين إلى ذاكرة مغربية لا شَراكة فيها للاستعمار؟ ربما؛ وربما هذا ما اعتقده. ولكن ذاكرةً بدون استعمار لم تبق في متناول أي مغربي، وبالأحرى سي الطيب.

ربما وجب أن نوسع ما يقترحه ميشيل فُوكُو بصدد العلاقة بين المعرفة والسلطة. إنها رقابة وإنتاج في آن، والإنتاج بدوره بناءٌ للموضوع ومراقبةٌ للجسد والروح. لكن، ألم يكن فوكو، من جانب آخر، يرغمنا على الالتفات نحو كلام بيير رفيير P. Rivière الواخز؟ فقد استأذن بيير رفيير ليأخذ الكلمة من زنزانته قصد الرد على الخطابات التي كانت تسعى إلى الإتيان بأدلة إجرامه، أو بالعكس إلى ترجيح جنونه. لا نعرف تاريخ هذه المذكرة بعد أن كُتبت، غير أنها تتوالد أمام أعيننا في كتابات فوكو وتعليقاته(39). فالفجوة، أوالسطر الخفي للتلاقيات، هو المكان الذي ينبثق منه الكلام. وهنا تجد السلطاتُ رقعةَ انتشارها مثلما تجد حدودَها.

في خِضَمِّ الغزوِ الاستعماري، كان الكلامُ يتصادم بالكلام، رغم أنهما كانا يتظاهران بالتجاهل إزاء بعضهما. كان هناك كلامُ مُحاربي الثلث الأول من القرن العشرين، ثم جاء فيما بعد كلامُ الوطنيين. هل كان هناك خطاب كولونيالي واحد؟ لا. فأحد الخطابين دعَّمَتْه البيروقراطيةُ والأسلحة. وما سُمي بحزب الحماية، الذي عارض الحركة الوطنية بشدة بعد الحرب، وعارض الاستعمار الليبرالي والنزعة الإنسانية لبعض الأوساط الفرنسية، لم يكن مُذْنباً بنظرته الخاطئة التي كان يمكن أن يُعتَرَض عليها بنظرة صائبة. لقد كان الأمرُ يتعلق ببناء تاريخي يرفض أن يُقرَّ بأنه سالبٌ ناهبٌ في نظر كل أولئك الذين يتحدثون باسم الأغلبية المضطهَدة، بيد أنه يعتبر محفِّزا عند كل من يُدخلون كلَّ هذا في إطار الدينامية الفرنسية ومهمة التحديث. أما قيمة الصدق التاريخي للخطابات الوطنية فكان مصدرها أيضا واقع التحفيز الذي كانت تَبُثُّهُ في الجماهير المغربية المستعدة للتضحية من أجل صَدِّ الاضطهاد. وكان هذا الالتزام المطلَق، رغم التحديدات غير الثابتة، يحرك هؤلاء الأعاجم/البرابرة/الأمازيغ/المسلمين ذوي الأسماء العربية وبُناة حضارة ذات جذور تاريخية في دول المغرب، كما يحرك الهويات الأخرى التي رسمت «كولاجاتها» تحت عنوان العروبة.

لقد نشأت انتقادات الوطنيين للطغيان الاستعماري وتوضَّحت في ظل هذا الاستعمار نفسه : في حضن هذا المجتمع المدني ذي الحرية المراقَبة الذي يحيط به فلاحون «مُسْتَرَقُّون» و«مُوَزَّعون مجاليا» بطريقة جذرية جديدة. ولا شك أنه هنا تكمن قدرة الإبداع الاستعمارية بالمغرب، وربما بمستعمرات سابقة أخرى. لقد كان المتواطئون، الذين كانوا يُدعَوْن بالخَوَنة ومنهم الأعيان الأهليون، يقومون مثل كلاب الحراسة بمراقبة هذه الحرية. وبذلك فالهوة التي

تفصلهم عن الوطنيين لا يمكن أن تُردَم. ولكن، بصرف النظر عن هذا، أو بالنظر إلى المقابَلة ومقوماتها، هل بقي شيء مشترك بين هذين العَدُوَّيْن؟ قد يبدو هذا السؤال منتهكاً ومُدنِّساً، ولكنه ليس كذلك. فبعد الاستقلال شهدنا تصالحات كثيرة يُستخلَص منها أن هناك ربما بعضَ الأسس كي يحصل هذا التلاقي. عند العودة المظفرة للمكافح محمد الخامس رفقة الأسرة الملكية، كانت الجماهير المتحمسة الهائجة بحضوره ولدُنيته ترمي بحزب الأعيان إلى الهامش، وبزعمائه إلى الهليكة. وهذا طبيعي بالنسبة لحزب صَنَعَ بمعية الإدارة الاستعمارية نفيَ الملك (1953-1955). غير أنه، أمام استغراب الجميع، راح عميدُ هذا الحزب يسجد على رجلي الملك الشهم الرحيم. إنه الگلاوي (هذا الرجل الذي جاء ليقدِّمَ بَيْعَتَه ويلتمس العفو) الذي ورث إمارة حقيقية طالما نافسَته فيها سلالة سي الطيب. إنه أكبر قايد والأكثر «باريسية»، كما رددت الأوساط الفرنسية غير ما مرة؛ حكم الجنوب من مراكش (التي انتصب لعقود طويلة باشا عليها)، وهو الآن في آخر أيامه ذليل ومريض. صودرَتْ أملاكُه، فيما أعدم الجمهور بعضَ رفاقه بساحة جامع الفناء. وبهذا أحرق الناسُ بعضَ التمائم التي كانت تتوسط بينهم وبين الآلة الاستعمارية(40).

في هذا الوقت بالذات كان الناس يحتفون بالزعيم علال الفاسي الذي رسخ بمعية الوطنيين الكبار من جيله الكفاح الشعبي حول المَلَكية، وبذلك حقق هذا الكفاح جبهة موحَّدة. ولو بحثنا عن شخصيتين متضادتين جذريا، بحيث تنفي إحداهما الأخرى، لما وجدنا أميَزَ من الثنائية التي تعارض بين علال الفاسي والتهامي الگلاوي. فكل ما كانه الباشا الحاج التهامي الگلاوي كان العالم الزعيم علال الفاسي يستعلي عليه، أو كان غريبا عن تجربته. فمن جانب، نجد شموليةً إسلامية جديدة؛ ومن الجانب الآخر نجد المحلية والشمولية الاستعمارية. من جانب، نجد الثقافة العربية والإسلامية وحرب القلم، ومن الجانب الآخر نجد المسلم في جلد الحيوان السياسي الذي يفرض نفسه بالسيف والحيلة والمال. من جانب، نجد التحضر، ومن الجانب الآخر نجد التمرس على الحياة الجبلية القاسية التي تتعايش مع التمدن. من جانب، نجد التحفظ والدراسة، ومن الجانب الآخر نجد حب العالَم والجري وراء الملذات. من جانب، نجد التأمل في الإسلام والقيم الأوروبية من أجل استخلاص درس المستقبل، ومن الجانب الآخر نجد الثقة العمياء في القوة الغربية. من جانب، نجد الاستعداد للتضحية، ومن الجانب الآخر نجد الشغف بالرخاء والثروة والسلطة إلى حد التضحية. يمكن أن نستمر في تشخيص هذا التعارض؛ ولكن هذين الرجلين المتعارضين في كل شيء كانا يشتركان، رغم ذلك، في احترام ومراعاة طقوس الإسلام السُّنِّي، وكذا التعلق بنمط الحياة المغربي. فخلال الكفاح من أجل الاستقلال، كان المجتمع المدني يتعالى في وقت معين، بلُغته وممارسته الثقافية والسياسية والنقابية، على ما كانت تحمله سلوكاتُ المقاومين والشعبَ من أسباب التفرقة

والإقليمية والخضوع لطقوس الزعيم. وبإيجاز، فقد كان هذا المجتمع يُغيِّر، بطريقة جذرية حسب اعتقاد سائد، هيئةَ علاقة الرعاية؛ فكل القيم والممارسات التي كان يعشقُها الحزب المعادي (حزب الحماية) ويجسدها كانت مرفوضة. والحق أنه، حتى داخل الحركة الوطنية، كانت هذه الممارسات والقيم متخفية وكما لو كانت موثّقة؛ وكانت تلمُّسات السبل المليئة بمكائد بداياتِ الاستقلال ترجع إلى هذه القيم والممارسات بشكل ضمني. في هذا السياق، تبوأت العلاقة بالسيد/الزعيم/الرئيس، من جديد وبالتدريج، مقاماً مُهَيْمناً كانت تُقرُّه التقاليد وتدعمه بأن أسندَتْ إليه ظاهرياً نجاحات النُّخب الجديدة. وحين جاء علال الفاسي، خلال الأشهر الأولى للاستقلال، في زيارة لمراكش والمدن الصغيرة المجاورة لها، كان ما أبدته الحشود من تهليل وتعلق وخضوع يؤكد الحب والإجلال لرجل أدى خدمة لبلاده لا تقدَّر بثمن. وقد رأيتُ، عن كثب، الأشكال التي كان يتخذها هذا الاحترام في مواقف المناضلين. ولكن هذه الأشكال التي كانت تعبر بها الأجسادُ المتمرسةُ على ارتجال علامات الخضوع، لم تختلف إلا قليلا عن الأشكال التي كان يتمُّ إظهارُها عند لقاء القايد. لم يكن الزعيمُ علال الفاسي يطلب هذه الأشكال؛ وحين يُريد أحدُهم تقبيل يده يمتنع، ولم تكن هناك قيودٌ في اللقاء به، ذلك أن شخصيته ونشاطه وحدهما قلَّداه الزعامة. ولكن الزعيم، الذي لم يكن يلجأ إلى أي وسيلة من وسائل القهر التي اعتاد الحاج التهامي الإفراط فيها، كان يُستقبَل بأشكال الخضوع ذاتها. كان الوقتُ وقتَ ولع بالحرية والديموقراطية، لفترة وجيزة على الأقل؛ ولكن لغة الأجساد في المعاملات كانت ما تزال تتموقع خارج دائرة الإصلاح.

قبل هذا الوقت بقليل، في صيف 1954، كان قايد كبيرٌ بالسراغنة -وهو صديق الباشا، وكان صياداً ورامياً متعدد الزوجات ومولعاً بالخيل- يستعد لإصدار أحكامه في «محكمته» التي تشرف على السوق الأسبوعي. وأمام القايد وحاشيته (المقرفصة على زرابيه) كانت المغلاة ترسل بخارها في الهواء تحت أشعة الشمس، والجوقُ قد افتتح عيطةً من العيطات الحَوزية، فإذا بحشود المشتكين تتشتت في فوضى عارمة وقد أصابها الذعر. شاع خبرُ وجود قنبلة. صارت الحشود تتماوج في السوق؛ وفجأة توقفت كما لو تمت طمأنتُها: اكتُشفَتْ القنبلةُ المدفونة تحت «الگلسة»(41)، وتَمَّ إبطالُ مفعولها. كان فتيلُ القنبلة أرسل بعضَ الدخان من تحت الأرض، وبذلك انكشف مكانُ الجهاز. وقد أبدى القايد رباطة جأش أدهشت الجميع. وبعد لحظات اقتيدَ رجلان معصماهما مكبَّلان وراء ظهريهما يدفعهما «المْخَازْنيَّة» (حرس القايد) بعنف. قيل إنهما من الوطنيين الذين وضعوا القنبلة. وأمام الحشود المتجمهرة، أعطى السيدُ الأمرَ بـ«تريشهما»: حينذاك أُجلسا على رجليهما وراح «المخازنية» ينتفون شعر لحيتيهما خصلات خصلات. كان الدم يسيل ...؛ واستمر ذلك وقتا، وبعده أُرسِلا إلى مراكش. وقد راجت أخبار هذا الحادث كثيراً بين الناس.

إن ما يذهلنا، حين نستعيد هذه الواقعة، هو أن فقدان الشرف من جراء عملية نتف اللحية العمومي هو الذي احتل حيزاً كبيراً في أحاديث الناس؛ أما المواضيع الأخرى، من وضع سياسي ووطنية وتعذيب، فلم تحظ بذلك. هذه المواضيع لم تكن غائبة، غير أن القايد كان يبغضها بغضا شديدا. ولكن ما ردده الناس هو أنه حتى لو كان الضنينان من الأبرياء، فلا يمكنهما أن يعودا إلى المنطقة بعد إذلال «الحلق» هذا. وكان شباب الجيل الجديد يسخرون من الكبار القدامى الذين «يضعون شرَفهم في لحيتهم»: لقد كانت تعريفاتُ الذات التي كانت تُستنكَر في المشاحنات المحلية تجد لها صدى في السجالات الوطنية حول التغيير والثورة ونهاية مناهج الطغيان الاستعماري وطغيان مساعديه. لقد كانت الارتيابات، والمواجهات بين الآراء، وسلوكات العصيان و«الانحراف»، والنظرات النقدية للمجتمع ولأخلاقه وطبائعه، كل هذا كان يرُجُّ عادات الماضي. إنها الانتقادات وإعادات التقييم التي أُثيرَتْ منذ القرن التاسع عشر، واتخذتْ مُنعطَفاً حاداً بعد نصف قرن من الاضطهاد الاستعماري ومن الرجوعات المتعددة للذات قصد المحاسَبة والتفتيش. والزعيم علال الفاسي نفسه قام برجوع من هذا النوع في إطار جدلية مفترَضة مع الغرب(42)؛ وهو شيء لم يحظ بالاهتمام الكافي.

كانت محاسباتُ الذات هاته تركِّز على بعض الفضاءات. فقد تَمَّ التنديدُ بإفراطات سلطة الأب وتجاوزاتها بطرق معزولة(43)؛ غير أنه لم تتم إعادةُ التفكير فيها؛ ورغم أن التمردات والانفصالات العائلية تجذرت، فقد تم الاحتفاظُ بتصدُّرات السن والقِدَامة. كما خضع تلقي العلم والتجربة وأخذهما لنقد عقلاني، ولكن دون أن يتحول هذا النقد إلى ممارسة نقدية. فبعد مرحلة الانفصام الاستعماري، كان الرجوع إلى الذات يُنتِج، من خلال نوع من النزعة الثقافية ذات الأسس العاطفية، طاقةَ الكفاح وحدودَ المراجعة. ومن جانب آخر، كان المجتمع المدني، بعد أن تحرر من المراقبة الاستعمارية المباشرة، يحتفظ بآثار تكوينه؛ فهذا المجتمع المدني الذي انبثق في البدء من المقاومة السرية وشبه السرية، لم يكن بوُسْعه أن يوفِّر بسهولة حيزاً للسجال العام والمواجهة الحوارية. ولم يمنع أيُّ شيء حتمي من تطوره، بعد الاستقلال، في هذا الاتجاه. فتَواجُه الإرادات والتلمُّسات والأخطاء، عبارة عن تجريب كان من الممكن أن يوسع هذا المجتمع المدني؛ وكان بإمكان هذا التوسيع أن يجذر، من خلال ردة الفعل، الانعكاسيةَ ويَحُلَّ هذه الأشكال الأولية للطاعة والخضوع المسلَّم بهما. لكن هذا لم يحصل.

رغم المخاطر الفادحة التي ركبها الحاج التهامي الگلاوي خلال سنوات المقاومة الحاسمة من أجل الاستقلال، فحين خفتت الضجة وخفَّ الهيجان، رفض هذا الأخير سبيلَ المنفى. فقد رفض، مثل قايد السراغنة الذي سقنا خبره آنفا، حياة جديدة بمعزل عن المغاربة؛ وقنع بعيش أيامه الأخيرة في النسيان. وبدأت مبادرات بين هذه النخبة ومحيطها الاجتماعي

والسياسي بعد الاستقلال بقليل. أجل، قامت المنظمات السرية باغتيال أو إخفاء رفقاء الگلاوي، مثل القايد التيوتي الذي زرنا قصبته الدارسة. غير أن معظم أعضاء هذه الشبكة نجوا من الإعصار الذي لم يمسّ أعوانهم من «خْلاَيْفْ وشْيُوخْ ومْقَدّْمينْ وجَرّايَا».

ليس هناك حتمية تاريخية تفسر التوافق الآلي، في صفوف الفريقين المتعارضين، مع أشكال الخضوع والتصدر التي كانت تتجلى على الأجساد، وتسكن جسد المقاوِم والثوري كما تسكن جسد المتواطئ وكذا المنعزل الذي لا دخل له في السياسة. لقد كانت الاختيارات التاريخية لهذا المرور إلى الاستقلال، التي خضعت للصدف، تدفع الجماعات الفاعلة نحو نوعين من التسلط: تسلط يستلهم الاشتراكية والخطاب الثوري، وتسلط يطبق ليبرالية اقتصادية في خدمة الدولة الجديدة. وقد أُعيدتْ بَنْيَنَةُ الجهاز الموروث من الحماية بسرعة، وتم الاستيلاء على الموارد الأساسية بغرض تأسيس اقتصاد سياسي. وفي ظل هذه الشروط، تآكلَتْ مكتسباتُ المجتمع المدني؛ كما أن علاقة الرعاية، التي اختفت وقتا ما أمام أخلاقيات المساواة (خلال الكفاح)، والتي تخفَّتْ وأُسقِطت على الحزب المعادي وكانت آفَتَه، عثرت من جديد على المصداقية والمعقولية. وقد وصل التعودُ على هذه العلاقة حداً مُهولاً، حتى أن القليل من الناس، مهما يكن ماضيهم الكفاحي، كانوا يُبدون بعض الضيق في تقلدها والاضطلاع بها.

وكما لاحظ العروي، فإن الأمر لا يتعلق بـ «انبعاث نظام قبل كولونيالي». فعلاقة السلطة وطقوسها، التي رأيناها تشتغل في القرن التاسع عشر قبل التغلغل المباشر للاستعمار، خضعت بالفعل لإعادة تأويل و«لإعادة قراءة» في إطار معرفة الحماية وبواسطتها(44). وإذا كان النظام الذي تلا الحماية امتداداً لها، فإنه لا يمكن أن نتوقف عند ثنائية الواجهة في هذا الامتداد، وعند نظرية الامتداد الصرف، لأن إعادة إنتاج المؤسسات هي القاعدة التي تؤمن نجاح النظام أو تحكم عليه بالإخفاق. إن كل نظريات الامتداد تُغفلُ تركيب النظام التسلطي الجديد الذي بُنيَ تدريجيا وتكرَّس بين الحربين، وتحصَّنَ داخل شرعية جديدة، وتَفَرَّعَ في مؤسسات غير مسبوقة بعد الاستقلال.

هوامش الفصل الرابع

1) من حديث خاص مع كولان، 1969.
1 مكرر) القائدية مشتقة من القائد (أو القايد). والقائدية هنا هي بالأساس نوع من الزعامة يليها الاستبداد إن كللت جهود الطامع بالنجاح. وكما سيظهر، نصوغ هنا مفهوما قريبا من مفهوم القائدية الذي صاغة المرحوم بول باسكون منذ ما يزيد على 25 سنة (راجع باسكون (1977)، المجلد الثاني). لكننا، من جهة، نعطي للبعد الثقافي إجرائية لا تستوعبها نظرية منظومة الإنتاج التي ألح عليها باسكون، حيث ما يسمى بالاقتصاد نفسه يقاس في قوالب وبقوالب أدبية وثقافية. ومن جهة أخرى، فإننا لا نرى أن لتأويل القائدية بمفاهيم الفيودالية قيمة إجرائية. في المرحلة الاستعمارية التي تكرست خلالها القائدية، كانت هذه الأخيرة رهينة الدولة وتقنوقراطيتها، ولا تساوي قوتها الداخلية أكثر من نفوذ يمكن تسويقه في المفاوضات والتعاقد مع ممثلي الدولة المتجددة.
2) شهادة الجنرال سبيلمان التي صرح بها سنة 1970 بباريس. وكان سبيلمان ضابط «الشؤون الأهلية»، ولعب دورا هاما فيما كان يسمى «تهدئة» الوضع في جنوب المغرب. انظر سبيلمان (1936) و(1968). ومن الأعمال الحديثة مونطاي (1978). وانظر، بالخصوص، بيرك (1989)، الفصلين الثالث والرابع.
3) انظر، بخصوص الناصريين (أو الزاوية الناصرية) بسوس والمناطق المتاخمة للصحراء، المختار السوسي، المعسول ج1، ص ص. 265-266، وج٥، ص ص. 152-159-160. وانظر عبد الله حمودي (1981).
ويشير «أمغار» في الأمازيغية (وجمعه «إمغارن») إلى ما يشير إليه لفظ الشيخ في العربية. وقد استعملت الإثنولوجيا الفرنسية لفظ «fraction» (الفصيل) في إفريقيا الشمالية للإحالة على دائرة قبلية. وانظر، بخصوص القياد والأولياء في ظل الحماية، بيدويل (1973).
4) من المراجع التي تتعرض لتطور التجارة مع أوربا وتبعات هذا التطور، مييج (1962)، ص. 174 وما يليها؛ وشـروتر (1988). [وقد تُرجم هذا العمل الأخير إلى اللغة العربية، وصدر عن منشورات كلية الآداب بالرباط].
وكان الأمر مرتبطا بمدى قوة الشيخ المغربي. ففي البلاد النائية، مثلا، كان الضباط يُعامَلون معاملة الضيوف ولا يخوضون في شؤونهم. انظر ريفي (1988).
أما الأطروحة التي تحدثنا عنها من تشتت الثروات بصورة مطردة بالنظر إلى دورة العائلة الموسّعة، فيسوقها أحمد التوفيق (1983) في دراسته التاريخية حول إنولتان بناحية دمنات. ويبدو أن تراكمات الثروة لم تعرف تشتتات طويلة، بحيث دعمها تحديث الدولة في نهاية القرن التاسع عشر وتحت الحماية؛ ومن ذلك الناصريون وشرقاوة وتامصلوحت ووزان؛ ومن سلالات الزعماء والأعيان: الكلاوي، والكندافي، والمتوكي، والعيادي وآخرون في الغرب والشاوية، وكذا في شرق البلاد. وانظر، بخصوص تامصلوحت والكلاوي والكندافي، باسكون (1930)، ج1، ، ص. 249 وما يليها؛ ومونطان (1977)، ج2، الكتاب 3، ص. 393 وما يليها. وانظر، بخصوص شرقاوة، إيكلمان (1976)؛ وبوكاري (1984)، ج2، ص 63 وما يليها، وج5. وانظر، بصدد وزان، البودراري (1985). وعن تطور شرق البلاد، انظر سيدون (1981).
5) بيرك (1962)، ص. 43 وما يليها، وج3، الفصل الثاني؛ وباسكون (1977)، ج2، ص. 446؛ ولوكوز (1964)، ج1، ص. 440، وج2، الفصلين الثالث والرابع.
6) انظر ريفي (1988).
7) انظر، بخصوص نشأة أحياء القصدير، بيرك (1962)، ص. 45؛ وأدم (1968).
8) «الدويرية» تصغير للفظ الدار؛ ورغم أنه لفظ مصغر فهو لا يعني بالأساس الدار الصغيرة. إن الدويرية، التي لها حجم أصغر، تحظى بعناية أكثر من الدار، ذلك أنها محل العائلة المقربة والنساء.
9) بيرك (1962)، ج 1، الفصل الأول، ص ص. 142-143 بالخصوص؛ وريفي (1988).
10) بيرك (1962)، ص ص. 43-44. وبول باسكون (1977)، ج 1، و2، و3. وقد أفضت هذه الظواهر، في نهاية الحماية، إلى توزيع غير عادل للأملاك، وإلى تركز أجود الأراضي بين أيدي المعمرين والملاكين المغاربة الكبار. انظر، بصدد هذا التوزيع العقاري، علاوة على الأعمال المحال عليها، بودربالة والشرايبي وباسكون (1974).
11) صحيح أنها قليلة، غير أنها لافتة للنظر.

12) نذكر، على سبيل المثال، «التجاذب» بين الگلاوي والقبطان سبيلمان، قائد منطقة أگدز وقائد منطقة زاگورة ابتداء من 1927، حول مناجم منطقة ورزازات. المصدر: حوار مع الجنرال سبيلمان، باريس، 1970. وحياة سبيلمان، الذي كان ضابطا في شؤون الأهالي وساهم في تهدئة هذه المناطق وكان متصرفا، مليئة بالتعليمات. انظر سبيلمان (1936)، وسبيلمان (1968). ولم يكن كل الأسياد المغاربة في صف النظام الاستعماري، فالبكّاي والمنصوري والعيادي واليوسي وآخرون، كانوا من أنصار انعتاق البلاد.

13) وهذا حال تركيا وإيران.

14) على الأقل مبدئيا. ذلك أنه في الجبال وخارج «المغرب النافع»، ما زالت هناك حركية مجالية وتنقلات حتى الآن. انظر، بصدد المارشال ليوطي والمراحل الأولى للحماية الفرنسية بالمغرب، ريفي (1988).

15) أنور عبد المالك (1963)؛ وطلال أسد (1973)؛ وإدوارد سعيد (1979)، ص ص. 42، 273.

16) إدوارد سعيد (1979)، ص ص. 7، 243، 273. والنص من ترجمة أبو ديب، ص 42.

17) انظر فوكو (1984)، الجزء الأول إرادة المعرفة، ص. 123، والفصل الرابع. وانظر فوكو (1975).

17مكرر) يسمى هذا خطابا عند فوكو، وأنموذجاً (paradigm) عند طوماس كُونْ. لكن، ليس هناك ما يرجّحُ سيادة أرضية إبستيمولوجية تُكوِّن فترةً معرفية وتقوم في فترة زمنية معينة. إن تداخل الإبستيمات ظاهر في الفترة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، وهو في نفس الآن محكوم بالخلافات والتوترات الحادة التي تطبع العصر الإبستيمولوجي نفسه.

18) جوستينار (1951) : ترجمة القايد الگندافي؛ وجوستينار (1940) عن رحلة ولي، وهو سرد من القرن التاسع عشر كتبه الحاج ابراهيم الزرهوني؛ وجوستينار (1953) : الفوائد الجمة بإسناد علوم الأمة للتمَنارتي (القرن السابع عشر).

19) انظر بوطالب وآخرين (1967). وانظر، بخصوص الظهير البربري وقراءة اللطيف، براون (1976)، ص ص. 198-200.

20) انظر جيروم وجون تارو (1918).

21) جوستينار (1951)، ص ص. 52، 54، 56.

22) جوستينار (1951)، ص. 24.

23) جوستينار (1951)، ص. 35. وانظر، بخصوص التربية الإسلامية ونسب الناصريين، ص ص. 34، 49. وعن حياة هذا الفارس المحارب، انظر ص ص. 41-42، 46، 51، 59-60.

24) ميتشيل (1988)، الفصل الثاني. والملاحظات التي تلي هذه الفقرة تخص كذلك خطابا جديدا في الأنتروبولوجيا وعن الأنتروبولوجيا التي تسند إلى التحديث والاستعمار سلطة شاملة، حتى أنها تكاد تجعل المستعمر لا يُرى، وتكاد ترى الطرفين (المستعمَر والمستعمِر) داخل دائرة من الانسجام. انظر، على سبيل المثال، رابينو (1989).

25) جوستينار (1951)، ص. 156.

26) انظر بيرك (1962)، ص. 70 وما يليها، وص ص. 85، 379-380، 396 وما يليها. ويُتلى اللطيف في المساجد حين تضرب مصيبة الأمةَ. وقد رفع هذا الظهير في البلاد «البربرية» العرفَ إلى مصاف القانون الوحيد الذي يحل محل الشريعة (في المجالات التي ينطبق فيها). كما أن هذا الظهير ينزع من المحكمة الشريفة اختصاصاتها في الاستئناف بخصوص حالات الإجرام، بحيث أسندها إلى محكمة فرنسية عليا. هذا، في بلاد لا يدل فيها التمايز اللغوي على التفريق الاجتماعي أو السياسي الواضح. وقد أثار الظهير البربري عاصفة من الاحتجاجات في البلاد. انظر، بخصوص هذا الموضوع، براون (1976)، ص ص. 198-200؛ وشارل أندري جوليان (1978)، ص ص. 160-163.

27) انظر ريفي (1988)، ج1، ص ص. 194-196؛ وانظر، بخصوص حركة الهيبة، ص. 136 وما يليها.

28) انظر فوكو (1963).

29) دو سيرتو (1993)، الفصل الثالث. وقد ظهر هذا العمل أول ما ظهر مقالا من توقيع دوسيرتو وجوليا وريفل (1970).

30) انظر، بصدد الاستعمار والتقاليد، ريفي (1977)، المجلد 2، الجزء 3، الفصل التاسع عشر. وقد كان مجتمع الأهالي يحيط بالجهاز الاستعماري ويهدده (المجلد 1، ص. 216). كما يسوق ليوطي ونظرته حول مركزية مجتمع الأهالي في خطاب مؤسس الحماية هذا الذي كان مفوضا مقيما عاما (1912-1925). وانظر التحريات

الكبرى المعروفة التي أنجزها ميشو بيلير ومونتان ولاووست وآخرون. وقد ظهر بحث ماسينيون سنة 1924 حول هيئات الصناع والتجار بالمغرب. وفي ذلك الوقت، كان بيرك يستعد لنشر أعماله المجددة في الثلاثينيات. وأستعير هذه الجدلية المعروفة عن الجوهر والشكل من ميرلوبونتي (1948).

31) جوستينار (1951)، ص ص. 190 وما يليها، 190-210. وقد صارت آگادير سنة 1920 مركز دائرة تحت سلطة العسكريين الفرنسيين؛ وصارت تارودانت المقرّ الرئيسي لمكتب الشؤون الأهلية؛ انظر ص. 181. وانظر باسكون (1977)، ص. 446؛ وبيرك (1962)، ص ص. 42، 45؛ ولوكوز (1964).

32) باسكون، (1977)، ج1، ص. 341، والهامشان 126 و127.

33) باسكون (1977). وقد تعرضت أدبيات كثيرة ومعروفة للارتباط القائم بين الهيمنة والمعرفة. انظر، بخصوص دول المغرب، الكتاب الذي أشرف عليه بورديو (1976)؛ ولوكا وفاتان (1982)؛ وبورك III (1972)، ص ص. 175-179؛ و بورك III (1984)، ص ص. 213-226. ومن الأعمال المستلهَمة من أعمال سابقة، عبد المالك (1963)، وإدوارد سعيد (1979). أما مساهمة الجغرافيا في هذا التثبيت في المجال فيتحدث عنها الناصري (1984)، ص ص. 309-343.

34) يقول المختار السوسي: «لما طلع علينا الاستعمار بنظامه المجيب...». انظر **المعسول**، ج1، المقدمة. وقد بدأ السوسي بحثه لما طرده الحاج التهامي الگلاوي من مراكش. انظر بيرك (1955)، ص. 287. بعد هذا الطرد نحو سوس سنة 1937، كتب السوسي بحثا غنيا بعنوان من **أفواه الرجال**، وقد حرره سنة 1937، ولم يُنشر إلا سنة 1962. وكذلك أمر كتاب **الترياق** الذي حُرِّرَ سنة 1945 ونُشرَ سنة 1961. انظر **الترياق**، ص. 237. أما كتاب **المعسول** المشهور، المرتكز على أبحاث بدأت في 1937-1938، فقد حُرر في 1941-1942 وصدرت طبعته الأولى في 1960-1963. انظر **المعسول**، ج 20، ص ص. 270-285. وكذلك شأن أعمال أخرى. لقد كانت هذه الأعمال علما ومقاومة لمناورات إضعاف اللغة العربية والثقافة الإسلامية. وقد ساهم في هذا العمل مجموعة من العلماء الوطنيين ذوي النزوع السلفي، ومنهم علال الفاسي ومحمد داود. ولمحمد داود كتاب **تاريخ تطوان** الذي نشر بتطوان، وله أعمال أخرى منها المعروف وغير المعروف. انظر إيكلمان (1985).

35) انظر ريفي (1988) بخصوص الفشل السياسي للقياد الكبار بالأطلس المتوسط وإعداد «السياسة البربرية»، ص ص. 194-200. أما ما أثاره «الظهير البربري» (1930) ونشأة الحركة الوطنية فيتحدث عنه ريفي (1988) في الهامش 66 من ص. 30. وانظر بوطالب وآخرين (1967)، ص. 392.

36) انظر أدم (1968)؛ ومونطان (1957)؛ وعياش (1956)؛ وسيريش (1964). وقد ظهر هذا المجتمع المدني كذلك في فاس بصناعه وحناطيه وبمجلسه البلدي. انظر بيرك (1962)، ص ص. 180، 181–182، 187.

37) هذه ذكريات فلاح من منطقة السراغنة ناحية القلعة. ويرجع تاريخ المشهد الذي يصفه إلى السنوات الأولى التي تلت الحرب الثانية. أما «رجل الحديد» التي ينغز بها الشيخ دابته فعبارة عن ساق ورجل اصطناعيين؛ فقد بُترت رجله خلال الحرب. وبما أنه سُرِّح، فقد رجع لتحمل وظيفة الشيخ خلفا لأبيه. وبذلك، فهو ينتمي إلى الجيل الثاني الذي اشتغل في شبكة القايد والشيخ والمقدم والجرّايْ. وقال لي محاوري (الذي يتذكر) إن ذلك حصل بعد نهاية الحرب («وْرَا الگيـرًا دْيَالْ لَلْمانْ»). أما «الگلاس» فعبارة عن قطعة أرض صغيرة تجاور البيت. وحيث إن نظام الأراضي كانَ جماعيا، فإن هذه القطعة كانت لا تدخل في القسمة الدورية؛ فقد كان يمتلكها الأشخاص بصورة دائمة. أما «الجرّايْ» (حرفيا: الذي يجري) فهو مساعد المقدم. ويشكل القايد والخليفة (خليفته) والشيخ والمقدم والجرّايْ الرتب الخمس في سلمية قيادة الأهالي.

38) الماريشال جوان، مقدمة كتاب جوستينار (1951)، ص. 10.

39) فوكو وآخرون (1973). ويبدو هذا الكلام وكأنه يمزق الخطاب.

40) لا أقصد هنا أن الكائنات البشرية عبارة عن تمائم. فحرقهم لا يمكن تبريره على أي مستوى كان. ولفظ «تمائم» الذي استعملتُه يشير هنا إلى إسقاط معين للجماهير.

41) هو المكان الذي يجلس فيه القايد. و«العيطة» غناء تختص به المناطق البدوية وخصوصا الحوز وعبدة والشاوية.

42) علال الفاسي (1948).

43) ادريس الشرايبي (1954).

44) عبد الله العروي (1978)، ص. 53.

الفصل الخامس

رسوخُ الخُطاطة والمفارقَات التي تُحَرِّكُها

لا ينبغي أن نَعُدَّ الخطاطة التي تنبثق من خطاب القداسة ومن ممارساتها، والتي نراها تشتغل في أدب التراجم حتى منتصف القرن العشرين، من ذكريات ماض ولّى. فالتفاعل بين الشيخ والمريد، والمبدأ الذي يؤسس هذا التفاعل، ما زالا يُبَنْيِنَان الفعل السياسي بالمغرب إلى الآن. وإذا قابلنا هذه الصيغة من التفاعل بصيغ تفاعلية أخرى، اتضح لنا أنها ما زالت تهيمن على قولبة التعامل السياسي، فيما نسمع أن عقلانية قانونية وبيروقراطية جديدتين حَلَّتا محلَّ «حكمة» الشيخ. والحقيقة أن هذه الأخيرة هي التي تسكن هذه البيروقراطية الجديدة. لقد أُقيمَتْ بنية جديدة للسلطة؛ وترتكز هذه البنية على إعادة تشكيل معطيات دار المُلك والزعامة. وبذلك أضحت سمة التوسُّط، التي يقدسها التقليد الشريف والولائي (من الوَلاية) الجديد، تحركُ الحكومة من خلال نظام للرعاية جديد بدوره. وبهذا تأتّى خضوعُ الجماهير، ولا سيما القروية منها بسيادة هذا التقليد، فيما كان «المجتمع المدني» الناشىء في المراكز الحضرية مُحاصَرًا بممارسة الهبة والنجاح الذي ينتُج عن التقرب من الزعماء وأصحاب النفوذ: هنا يصعُب أن نميز الوفاء والهبة من «السياسة الواقعية» (realpolitik) ومن الفساد.

لِنُذَكِّرْ بسمات النظام قبل أن نرجع إلى الخطاطة الثقافية التي تشكلها العلاقة بين الشيخ والمريد ورسوخها الاجتماعي. ونوجز هذه السمات فيما يلي: احتكار القرار الاستراتيجي والتحكيم بين العُصَب؛ يتحقق ذلك بالتهديد بالعنف الحاضر دَوْماً (الشرطة والجيش) والمناورة بالوسائل الاقتصادية، هذه المناورة التي تكشف عن اقتصاد سياسي بالمعنى الحقيقي، يشُلُّ الطاقات المحرَّرة (بالنظر إلى هذه الممارسات) لاقتصاد السوق. في مركز هذا النظام زعيمٌ يحيط به مقرَّبون ومريدون لا يعرفون سبيلا إلى النجاح إلا بطريقة الإذن الذي يُعدُّ مصدر النجاح الرئيسي. يُضاف إلى هذه السمات سمة الثقافة السياسية المعمَّمة، التي يعاد تحديدها باستمرار في خضم النقاشات والمجابهات: ثقافة الأعيان. فبموجب هذه الثقافة يصير أحد الأعيان شيخاً في مجاله حال حصوله على موافقة الأشياخ الأَعْلَوْنَ بعد المخالطة المواظبة وتبادل الأفضال وعلامات الخدمة المخلصة الوفية. إنه المسلك الإجباري، مع ما يصاحبه من الإظهار الضروري لأشكال طقوس الخضوع والهيمنة. ويُعبِّرُ معيار الخدمة، المُحَمَّل بعلامات الاستعداد والقابلية لها، عن هذا التدفق، ويزوده بمبررات أخلاقية وجمالية.

هذه هي السمات البارزة لهذا التسلط العصري الذي يستند، فضلاً عن هذا، إلى مشروعيات متعددة: دينية، دينية/قومية، قومية متعلقة بما يسمى مقدسات الشعب،...إلخ. وفي المغرب، تتلخص المشروعية الدينية في «إمارة المؤمنين». ونسجل، أخيرا، أن هذه الإيديولوجية المُصوَرَنة لا تنازع بصفة منتظمة المفاهيم المعيشة (غير الصريحة دائماً) التي تحكم علاقة السلطة بين الأعيان و«الأعيان المتدربين». وهذه المفاهيم الضمنية التي تغذي المعاملات تنتعش عادة بطبيعة الحكم الفردي.

نُذَكِّر أن هذا النظام تم تعميمُه بتأثير من دار المُلك والشبكات التي ساعدتها على تأطير الشعب. وقد يَسَّرَ توطدَها الانشطاراتُ والانشقاقات التي شلت الأحزاب والتنظيمات المنحدرة من حركات التحرر الوطني. وفي المركز يوجد وجهُ الملك ذو القطبين : فهو وجه للقداسة ومصدر للعنف في آن. ويتم المرور من هذا الوجه إلى ذاك، دون تمهيد ولا تناقض واضح، بحسب ما يقتضيه الحال. إنها لدُنية الأسلاف (البَرَكة)، تُضاف إليها نعمة شخصية تبرهن عليها، في نظر الجميع، النجاةُ الخارقة من بعض الأوضاع المشؤومة، مثل الصراع ضد الأعداء والقضاء على الدسائس ومحاولات الانقلاب(1).

وفضلا عن هذا، فالقداسة، بوصفها طاقة، ترسو بمكان (مزار/ضريح). وقد عاد هذا المكان والعبادة المنذورة له -وهما شيئان انتقدتهما في وقت ما النخبُ التي كانت في السلطة- بقوة منذ الستينيات بفضل التشجيع المادي والمعنوي الذي قدمتْه لها السلطة المركزية. فقد صار للتجمعات السنوية التي تُقام حول أضرحة الأولياء الكبار مظهرٌ شبهُ رسمي، حيث يتردد عليها وزراء وموظفون سامون. والأولياء الكبار الذين يُجَلُّون رسميا كثيرون، نذكر منهم مولاي ادريس بفاس، ومولاي ادريس زرهون، ومولاي عبد السلام بن مشيش، ومولاي بوشتى الخَمّار، ومولاي عبد الله بتيط، وسيدي بن العباس بمراكش، وسيدي رحال بالحوْز، وسيدي محمد بن ناصر، وسيدي صالح بدرعة، ومولاي علي الشريف بتافيلالت، وآخرين. كلهم يستفيدون من الهبات الملكية، ويحظى المنحدرون منهم وخُدَّامُهم بالدخول إلى مركز النظام السياسي والإداري، ويحظى بعضهم بزيارات متكررة وسخية من أعضاء مؤثرين من السلالة المالكة، وأحيانا يحظَوْن بزيارة العاهل نفسه. ونسجل أن الأضرحة التي اعتمدتها هذه السياسة الدينية الجديدة، أو التي جددتها هذه السياسة، تنتشر في مجموع البلاد، في المدن الكبرى كما في البوادي. وفي العاصمة (الرباط) يُعَدُّ ضريح محمد الخامس مزارا عظيما، شأنه شأن ضريح السلطان الأعظم مولاي إسماعيل بمدينة مكناس(2).

ولكن الطُّرقية وأنواع التفاعل التي تصوغها وتبني عليها دوامَها ليست وَقْفاً على دار المُلك والمؤسسات التي تديرها. ينبغي أن نتذكر أن الشباب المتعلمين الذين كانوا على رأس

التحديث والحركة من أجل الاستقلال (في الثلاثينيات) كانوا ينتمون «إلى أسر عريقة ملأت كُتُبَ التراجم وشمائل الولاية والزوايا في المغرب»(3). ومن هؤلاء المختار السوسي، ابن الحاج علي الدرقاوي، الذي كان مثلهم وطنيا وحداثيا. غير أنه كان كذلك من أنصار الطريقة الصوفية، ودافع عن شرعيتها وعن مناهجها. وهذا المدافع عن إصلاح سلفي مُتَنوِّر يبرر، في الوقت ذاته وبكل قوة، مبدأ الخضوع المطلق والأعمى للشيخ في التلقين الصوفي. فعلى المريد أن يطيع الأوامر العقلية والأوامر التي تخرق المعقول. إنه اللغز المقبول في إرشاد الشيخ، وهو عند المختار السوسي مثلُ وَصْفَةِ عالِم النَّفس (أليس الشيخُ «طبيبَ الروح»؟) التي لا يدرك المريض دائماً أسبابها(4).

إن قيمة البرهان غير مهمة هنا. فالمختار السوسي مارس وظيفة وزارية، ووافاه الأجل سنة 1962 وهو على وظيفته، إذ كان وزير التاج. هل يتعلق الأمر هنا بقَدَر شاذ؟ لا شك أن حياة هذا العالم السوسي الكبير تشبه إلى حد ما حياة بورجوازيي المدن العتيقة؛ غير أنَّ تعلُّقَه الصوفي الذي عاشه شخصيا، بصرف النظر عن الفروق، يُشيعُ في الأحزاب السياسية والنقابات العصرية إجراءاته التي تحدد القَبول والتلقين والخدمة في علاقة الزعيم برفقائه. وقد استرعتْ التشابهات القائمة بين الأحزاب والزوايا انتباه الملاحظين(5). إن الأحزاب والنقابات تعيش داخل المعارضات والمفاوضات بين زُمَر متصارعة، غير أنها كلها تتعلق بالزعماء الأسمَوْنَ؛ ويظل هولاء أسياد تنظيماتهم مدى الحياة مهما تغيرت الأسيقة والإيديولوجيات والسياسات، وبرغم التقلبات والتعاقبات والإخفاقات. هنا تتطابق المثل الكلية الخاصة بالتنظيمات الجماهيرية مع ممارسة شبكية وزبونية ليست معايير الإخلاص والوفاء فيها إلا تلك التي تُشغِّلُها الصيغةُ الطرقية. فالأمور تحصل كما لو كانت إرادةُ التغيير، التي نشهدها في تنظيم الأحزاب والنقابات الجماهيرية، تُقَهْقِرُ الزوايا الدينية فيما تنشر في الحياة السياسية، وعلى مستوى لم يسبق له مثيل (هو مستوى الدولة/الأمة)، السلوكات النموذجيةَ للتلقين الصوفي وللعلاقة بالشيخ. إنه تحديث البنيات الذي يزاوج التعميم غير المَسبوق للإجراءات والوسائل التي يُعْرَفُ بها وفيها المرشدون وأوفياؤهم. ونسجل، أخيرا، أنه في التجارة والصناعة التقليدية، التي ما زالت تمارَس في كل المدن والأسواق (والتي تفلت بشكل واسع من التأطير النقابي)، مازال نفوذ الطرق الصوفية سارياً. ففي الدباغة والحدادة والحياكة والبناء وصناعة الأحذية، مثلا، ما زالت عُرى الطرق والأولياء حية، في فاس ومراكش ومكناس بالخصوص، وكذلك في المراكز الحضرية الأخرى(6).

1. الولوجُ إلى السُّلطة في التَّاريخ الثقَافي : القلبُ الإجْباريُّ للمُريد

يمكن أن نلاحظ بشكل أوضحَ الرسوخَ الحالي لهذا النموذج من الإخلاص والتعلق، إذا نحن تنبهنا إلى أن هذا النموذج لا ينتشر في مجال النقابة والحزب والعمل فقط، بل يعود ويترسخ بقوة أيضا في الجماعات المسماة أصولية، فأصحابها يلجون طريقة أو يلتحقون بجماعة لدنية تطبق نفس السلوك في علاقات السلطة والاحتكام. ويكون المرشد المبجل مركز الحلقات التي تجمع الأتباع. وتُعَدُّ البوتشيشية، بدارها الرئيسية في نواحي مدينة وجدة حيث يعيش الشيخ الملقِّن (شيخ التربية)، وبفروعها المبثوثة في كل البلاد، وخصوصا بالدار البيضاء وفاس والرباط، مثالا لنجاح الطرقية الباهر. أكيدٌ أن هذه المجموعات التي تدعو إلى حاكمية الله وتطبيق الشريعة كما يؤولونها، لا تتشكل بالضرورة في البنية المؤسَّسية التي اختارها شيخ البوتشيشية، ولكن تنظيماتها تعيد ابتكار النموذج الشريف للرسول بإرشاده وبأصحابه المخلصين الأوفياء. والحال أن خطاطات الخضوع والازدواجية والثورة والولوج إلى المشيخة تتهيأ يوميا وتُصنَع باستمرار في إطار حاضر مُتَشَظٍّ وتاريخ يُروى بتنوع كبير. هنا تتموقع هذه العتاقةُ الحديثة الحية التي تشتغل في نبض النظام المغربي. وسنحلل كل هذا قبل أن نعود إلى أسباب ديناميته.

تستمد علاقة السلطة قُوَّتَها من أنموذج ثقافي يشكل الارتباطُ بين الشيخ والمريد في التلقين الصوفي مثالَه المقدَّس. ويتكرر هذا المخطط بشكل كبير في تراجم الأولياء والصالحين، حتى أننا نتساءل هل الهدف من هذه التراجم روايةُ حياة حقيقية وتاريخية، أم إن الأمر يتعلق، عكس ذلك، بعرض نموذج ساد نفوذُه ومجدُه منذ القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وليس مترجم الحاج علي الدرقاوي إلا عَلَماً من أعلام جنس (أدبي) نضج في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ويستمر حتى أيامنا هاته. فهذا الجنس يحدد المراحل والشروط التي تُولِج إلى المشيخة (وبالتالي إلى السلطة). ومن هذه الشروط، بالنسبة للطامع في الفتح، البحثُ والعثورُ على شيخ تربية حي، حيث لا يمكن أن يُعتمَد مبدئيا الشيخُ الميت، ولا تحصل الاستفادة من تربية أُنجِزَت في الحُلم. وقد كانت ضرورةُ الشيخ الحي موضوعَ جدل طويل، وأقرها الجمهور من العلماء من بينهم ابن خلدون في القرن الرابع عشر، الذي اعتُمد رأيُه باستمرار فيما بعد(7).

على كلِّ مَنْ يطمح إلى المشيخة البحثُ عن شيخ حي حتى يعثر عليه؛ فإرشاد الشيخ وحده يفتح السبيل إلى الله، سبيلَ التوفيق المعترف به اجتماعيا. كيف يتم هذا الإجراء؟ نعود هنا إلى المقارنة السابقة بين هذا النوع من الحياة والحياة «العادية» كي نتمكن من رسم تعرجات الحياة المكرَّسة لله ومعناها.

غالباً ما تنكشفُ الميولُ إلى هذا النوع من الحياة في أوقات التحولات، عند الخروج من المراهقة، أو بعد دراسات متألقة في علوم الظاهر، أو عشية الارتباط بحرفة، وأحيانا مباشرةً قبل الزواج. وبالنسبة للغالبية، تنكشف الميول إجمالاً عقب الدخول في سن الرجال، ويضطر البعضُ إلى التخلي عن الحرفة والأبناء ويرتاد المغامرة. وقد يرتمي آخرون في هذه المغامرة عقب نكبة أو مصيبة.

بعد هذه القطيعة تأتي مرحلة من التِّيه. فالمرشح للمشيخة يبحث عن المربي الذي سينقذه وينصت إليه ويترصد رموزه. وقد يوسَم اللقاء أحيانا برؤية. والرحلات التي يسبّبُها هذا البحث عديدة وطويلة. يقضي المرشحُ، في غالب الأحيان، سنوات ينتقل خلالها من شيخ إلى آخر، ومن فضاء لَدُني إلى فضاء لدني آخر دون ضمان النجاح. فبالنسبة إليه ليس ثمة مجموعات يربطه بها وِثاق، ولا مرسى ينتهي إليه.

إن اختلاف هذه الترجمة عن ترجمة الرجل العادي ظاهرٌ للعيان. فالقيم الملموسة التي تطبع السلوك تنقلب. في هذه المرحلة، يندمج الرجل العادي الشاب في مجموعته البشرية (قرية، قبيلة، حي، مدينة،...) بالزواج وممارسة شغل وباكتساب سمعة ودَوْر. وحين يكبر يشغَل مواقع ضبط الحياة اليومية واعتدالها. أما المرشح للمشيخة والقداسة فعكس ذلك. إنه يهجر مجموعته، ويفسخ علاقته بالأماكن التي يُثبت فيها الرجلُ العادي قيمتَه ومكانته. فليس الرُسُوُّ/الاستقرار/التجذر هو الأهم بل الحركية. وهذا سبب يأس الأَسَر من الأفراد الذين يدفعهم هاجس ركوب مركب الطرقية الصعب(٨).

حين يعثر الشاب المتعطش للمطلق على شيخه الذي طالما بحث عنه، أو حين يُعْلمه هذا الشيخ بالمثول بين يديه، يستحوذ عليه التأثر والانفعال فيحمرُّ ويتصبب جسمه عرقاً. هذا الإجلال، وهذا التواضع، ينبغي أن يلازماه طوال مخالطته للشيخ. فإذا قدّم له أَكْلاً وقف على الباب ينتظر بقايا وجبة الشيخ التي يلتهمها والسعادة تغمره. فالمريد لا يأكل مع شيخه، ولا يقاسمه غرفته، ولا يمُدُّ رجليه ولا يضحك في حضرته، وعليه أن يطأطئ رأسه (الإطراق التام). فهذه قواعد سلوكية تعلن عن المواقف التي ينبغي اتخاذها في كل ظرف وحين، ذلك أن التلقين ونجاحه يتعلقان في المقام الأول بالتقيد بالمعايير والممارسات التي تحدد الشرط الأساسي للتوفيق، وهو الخدمة؛ بل يذهب المُرَبُّون إلى أسبقية هذا الشرط مقارَنةً بشعائر أخرى.

ها هو طالبُ المشيخة يعارض من جديد الرجلَ العادي. فهذا الأخير يتباهى بالاستقلال إذ يكَوِّنُ بيتا ويختار حرفة، أما المريد فيتخلى عن الاستقلال. فعوض أن ينشغل المريد بما يفرِض به الرجلُ العادي نفسه، نجده يستميت في الخدمة ويفنى فيها ولا يطمح إلا

في مصاحبة شيخه والخلو به. أما الرجل العادي فنجده، في هذا الطور من الحياة، يتدرب على «السياسة» والحرب، وقد أظهر للجميع، قبل زواجه، أنه كان قادراً على تجريب جميع أنواع السلوك. إنه يشكل، إجمالا، النقيض التام للاستماتة والامّحاء المطلوبين من المريد.

ينجلي التعارض بين هذين القَدَرين أكثر إذا نحن نظرنا في الانسياق الذي تحث عليه أعمال الخدمة الملموسة عند المريد. فالشيخ لا يقوم إلا بتنفيذ مشيئة الله، والعناية الإلهية وحدها تحرر المريد من المهام العديدة اللازمة عليه : حرثُ حقول الشيخ وحصادُها، وبناءُ منزله، ونقلُ أمتعته، وأحيانا تدبيرُ زواجاته، وتحضيرُ فراشه، وإعدادُ طعامه خلال السفر، والخروجُ في بعثة الوعظ المفروضة، إلخ. هذه هي الأشغال العادية التي على المريد أن يسديها للدار اللدنية التي تسهر بالمقابل على خلاصه. وإذا كانت بعض هذه الأشغال تشكل جزءا من الأشغال التي يقوم بها كل الرجال يوميا، فينبغي أن نسجل أن بعض المهام، مثل تحضير الفراش وطبخ الأطعمة، تتوجب في الأوقات العادية على النساء، وعلى النساء وحدهن. إنه كما لو كان الإخلاص للقداسة/المشيخة يحدث الاضطراب في التقسيم الجنسي للعمل. وبالفعل، فهذا ما يقع، خصوصا أن الخدمة تتضمن الاحتطاب وجلب الماء وغسل ملابس الشيخ في بعض الحالات.

إذا ربطنا بين سلوكات التواضع المطلوبة في حضرة الشيخ وبين الأعمال النسوية التي ينجزها المريد، فلا يمكن إلا أن نخلص إلى أن الأمر يتعلق بسيرورة تأنيث. وقد سجل بعض الملاحظين هذه السيرورة في مراحل مختلفة من تاريخ المغرب(9).

إن تأنيث المريد عبارة عن خروج مزعج عن المعيار العادي. إنه انحراف يُتَوِّجُ السلوكات الشاذة. وكم هو دال هذا الانحراف، ذلك أنه يتعلق بخروج عن هوية الرجل وخرق للمعارضة الحادة بين هوية الرجل وهوية المرأة. إنه انحراف صارخ، خصوصاً أنه يرافق طوعاً مقتضيات أخرى وخروقات أخرى للطابُوات. فالشيخ وحده يأذن بزواج المريد؛ كما تتدخل أحيانا في نَقل *البركة* بعضُ الاتصالات المعارضة للأخلاق العامة.

وقنوات نقل البركة معروفة: التلقين، والذكر الصامت أو المنشود، والرقص والجذب، واقتسام الأكل، والاتصال بألبسة الشيخ وأشيائه أو يديه، والاستغاثة والحمحمة والغشيان...(10). غير أنه، بجانب هذه «التقنيات» التي يخرج بعضها عن المعتاد، نجد «تقنيات» أخرى لا تَقلُّ إدهاشا ومفاجأة لحساسيتنا وللمعايير والممارسات المقبولة. فالشيخُ يبصق أحيانا في فم المَريد، والشيخ يولِجُ لسانه أحيانا أخرى في فم المريد ويأمره بأن يمصَّ، أو قد يبتلع المريدُ مواد فاسدة مصدرُها جسد الشيخ. وهناك حالة مشهورة جدا؛ فخلال عملية غسل الثياب بلَّل المريد القميص الذي كان على جسد الشيخ، والذي تقيَّح مدة طويلة على

إثر مـرض ألمّ به، ثم عـصـر مـاءه وشـربه. وهو الـشـراب الذي نـال به هذا المريد الإقـرار الأسمى(11).

وتُبيِّن ملاحظات ويسترمارك Westermarck أن الاتصال بجسـد الشيخ قد يصل إلى العلاقة الجنسية، حيث يقول :

«كـانت العلاقـة بشـخص مقـدّس تُعتبـر خيِّرة. (...). وقد تُـرجى نعَمٌ خارقـة من العلاقـات الجنسية مع شخص يحـوز البركة. فقـد اطلعتُ على حالة شاب كـان يُعتَبر شـيخا بالنظر إلى المعجـزات التي كان يصنعها، يبـرر مشيخـته (قداسته) بكونه كـان حَظِيَّ الشّريفْ (...). والشيء نفسُه يـسري على «الـمتْعَلّم» الذي يُفـتَرض أنه يقيم علاقات مـع «معلمه» في سبيل تعلُّم الحِرْفَة»(12).

إنه إحبال المـريد في إطار ديتامية تكوين تشبـه الإنجاب. فمن الشاب الذي يهـرع نحو الشيخ، الذي يُحدث اللقاءُ به بلبلة في الحواس، يُولَدُ شيخٌ. وإجمالا، فالشيخُ يُؤَنِّثُهُ كي يُنْتِجَ اللدنيةَ فيه: إنها استعارة الإخصاب والحمل والولادة.

بهذه السـمة الأخيرة يجـد المرشح إلى المشيخـة نفسَه بعيداً عن الرجل العادي، فيـما يقترب من كل المتدربين («الـمتَعَلّمينْ»)، وخصـوصا متعلمي الحرفيين. وبالفعل، فكلُّ أوضاع التـدريب والتدريس تـتضـمن بعض مظاهر عـلاقة الشـيخ بالمريد التي وصـفناها أعـلاه، وهذا يُقَـرِّبها من الحـيـاة العاديـة. وعلى هذا المستـوى بالضـبط، ينبـغي إعادة النـظر في امتـداد هذا التـأنيث واتسـاعـه من جهـة، وفي التـشابهـات التي يمكن أن توجـد بين العلاقـة التي يقيـمهـا الأشياخ بشبانهم المستمالين والعلاقة بين الأب والإبن، من جهة أخرى.

يغدو المريدُ امـرأةً لفترة مـعينة. غيـر أن هذا لا يلغي الازدواجيـة والتأرجح، ولا الوعي بالطابع الانتقالي لدوره. وقـد تَنْشُب خصومات بين الشيخ والمـريد. وتحفظ التراجم بعض آثار ذلك، كما أن التـحري يكشف عنها في الزوايا القـديمة والحديثة. وعلى كل حال، فـالخضوع لا يُلغي العنـف. ويُفشـي متـرجم الحـاج علي الدرقـاوي سـر «حب غـادر» دفع إلى مـحـاولة الاغتيال؛ كما تكشف ترجـمة «مهدي» (وُضعت حديثا)(13) عن حذر الشـيخ من المريدين غير التَّوَّاقين. فـمن هذا المنظور، لا فارق بين هذه العلاقة والعلاقة التي يقـيمها الإبن بالأب في المجتمع المغربي. فالقاعدة هنا أيضا هي الخضوع المنذر بالانفجارات وأزمات العصيان والتمرد؛ وحين تحصل القطيعـة يَتِمُّ الانفصال في إطار من التمـزق. والأمثلة على هذا كثيرة، خـصوصا بالبوادي، حيث نشـهد معارك جسدية تفوح منهـا روائح القتل. كما أن المجتمع يَطْلُبُ نفسية وسلوكـا مـزدوجـين: اللطف والتـواضع في حـضـرة الأب، والرجـولة والهيـمـنة إزاء الغيـر (وخصوصا إزاء المجـايلين). ولهذا، فـ«الأخلاقُ» الصوفية و«الأخلاق» الأسَرية تـتجاوبان كما

لو كانت إحداهما صدى للأخرى، وتُعير كل منهما قوتّها للأخرى، وكلتاهما ترفعان من شأن هذه «النبالة» الطموحة التي هي قوة توالدية (الهمّة) أيضا، وإرادة لا تثنى (العزيمة)؛ وهما السمتان اللتان تلح عليهما ترجمة الحاج علي الدرقاوي. إن هذا الوضع يَفرض على الشخصية صنوا عليها أن تتقلده فيما تعارضه. وليس مفاجئا، في ظل هذه الظروف، أن ينبعث هذا الصنو بقوة حالَما يحصل الانفصال عن الشيخ أو الأب؛ هذا الصنو المضغوط عليه والمدعَّم في آن بنوع من التسامي اليومي. ويشير أدب التراجم، بصورة دالة، إلى التوازي بين هذين الوضعين (وضع الأب/الإبن ووضع المريد/الشيخ). أليس واجبا على المريد أن يعتبر الشيخ مثل أبيه، ويضع الطاعة الواجبة في حقه فوق الطاعة الواجبة في حق الأب؟

-حين ينتهي التلقين لا يمكن للشيخ والمريد أن يتعايشا بعد ذلك. فبعد انتهاء التلقين تسطع إرادة المُلقَّن، وينفق طاقته في مؤسسة جديدة وذرية غزيرة. وينقلب كل شيء من جديد؛ فممارسة السلطة تخلُفُ الخضوعَ، والرجولةُ الطافحة التي ترمز إلى القوة الإلهية، حسب أقوال البعض، تخلف السلبيةَ. ونتصور هنا أيضا الارتدادة المطلوبة من الإبن بعد الانفصال عن الأب أو بعد وفاته.

لقد سجل كرابانزانو مفارَقة الشرط المفروض على الإبن في علاقته بالأب، كما أقام الربط بين هذه الوضعية وسيرورة التأنيث التي يفرضها انتقال *البرَكة*(14). ورغم هذا الربط، فإنه ينبغي رسمُ حدود هذا التحول المؤقت. فإذا كان الشيخ يشرف من فوق برجه مستعليا، ويبدو عديمَ الشفقة، فإنه لا يعامل مريدَه الذي يعاني من قدره بصرامة دائمة ومنتظمة، بحيث نعثر على حالات من الحنان والأهبة الخليقين بالأم. فالشيخ ملتبس فعلا؛ إنه الأب الروحي الذي يُحبلُ المريدَ، ولكنه في الوقت نفسه الأم الحنون التي تعتني بابنها. ومما يزيد من هذا الالتباس أن المريد الذي يكلَّفُ بمهامّ نسوية، تُرسِّخ في حياته عاداتٌ لمراقبة جسده بسبيل العطش والجوع والشغل والصمت والتحمُّل والتعفُّف والابتعاد عن الاتصال بالنساء...

وفي نهاية الأمر، يبدو أن الشيخ والمريد يُجليان وجهين للالتباس متصليْن بالغيب (وهذا معنى الوَلاية) من خلال الجمع داخلهما بين المبدأين (الأنثى والذَّكر). والحال أن حضورهما المستمر بصفته تسنُّماً للدُنية لا ينقطع، هو الذي يدعم المجتمع المغربي. وتُواصل هذه العشيرةُ النموذجية، الشبيهة بتلك التي أحدثتها النبوة، الارتواء من ينابيع حياتها بفضل معجزة وجوه خنثوية. ربما توضحت الآن الصلاتُ -التي يمكن أن نقول إنها انتقائية- بين المجموعة التي يشكلها الشيخ ومريدوه من جهة، والمجموعة التي تشكلها دار المُلك وزعيمها من جهة أخرى. فالملقِّنُ الصوفي يتزين بلقب *الشيخ*، وهو لقب يتمتع به كل أولئك الذين يستندون إلى رفعة أو استعلاء: شيخ علوم الظاهر(15) والباطن، والشيخ الصانع، وشيخ القبيلة، وشيخ الحي، وشيخ المرأة (أب زوجها)، والشيخ أو القيدوم الذي يحوز السلطة

و«حقوق الاستغلال» الأخرى في التجمعات البشرية. وهذا التعدد الدلالي الموحي يُوسّع لائحةَ المقولات التي تعمل على نشر القوالب والصيغ الطُرُقية والصوفية في الحياة الاجتماعية والسياسية العادية(15 مكرر). وفضلا عن ذلك، فالأبوة المطلقة التي يدعيها الشيخ (في علاقاته بمريديه) هي نفسها التي يمارسها الزعيم في علاقاته برعاياه.

إذا كانت هذه الفرضية تبدو جيّدة، فإنه ينبغي أن نتساءل عن معنى هذه الضرورة في ازدواجية الأدوار التي نظن أنها تحرك دواليب العمل الاجتماعي والسياسي. ولكن ينبغي، قبل هذا، أن نبين، انطلاقا من اختبارات أخرى، أن ثنائية القطب الجوهرية تطبع بالفعل «بنية السلوك».

2. طُوبُوغْرافيةُ السُّلطة : اختبارُ النظرية بواسطَة طقوس المرور

إن بنيـة السلطة التي نـراها تشـتغل فـي جدليـة الشـيخ/المريد هـي التي تعطي شكلهـا لعـلاقات الظهـور والتـصدُّر، بما في ذلك عـلاقـة الرئيس بالمرؤوس داخل النظام البـيروقـراطي والسياسي الحديث. فإذا كنا نجد هذه البنية الواضحة على مستوى التاريخ الثقافي، أي في بنية التراجم، فإننا نتساءل هل تتواجد نفس البنية في أماكن أخرى، في أكوان أخرى من الحياة؟

يبدو أنه يمكن أن نعثر فعلا على أوضاع ميكروسوسيولوجية محصورة، غير أنها تتكرر في الزمن والمكان، حيـث تنكشـف نفسُ وجـوه الالتبـاس المؤسِّس، ونفس الـثنائيـة القطبـيـة الجوهرية التي تتحكم في الولـوج إلى موقع استعارات تجمع الرجـولة والسلطة. وإذا كان الأمر كذلك، فإن وصفَ تلك الأوضاع يتيح لنا اختبارا لإثبات النظرية.

تَسِمُ الطقـوسُ بعضَ المراحل الانتقاليـة في حيـاة الأشخاص والجـماعـات. ومن أمثلة ذلك التسـميةُ والزواج واحتفـالات نهاية السـنة وطقوس الجنائز...إلخ. تبـدأ الأفراح التي تطبع المصاهرة بين أسرتين بحمل الهدايا إلى منزل العـروس (المرأة). وتُحمَل الهدايا في موكـب، غير أن هذا الموكـب كثيراً ما كـان يضمُّ خنثى (خنثى رمزاً على الأقل) يشغَل وسط الموكـب. إنه رجل يلبس زيَّ المرأة ويضع المساحيق والمجوهرات في هذه المناسبـة، وينجز الرقصات الموحيـة التي تجسِّـد التئام الجنسـين. وبهذا يدشـن هذا القلبُ سلسلةَ المراسيم القـوية المحمَّلة بالقـيم الاجتـماعيـة المحترمـة التي تُقرُّ الولوجَ إلى وضع الرجل بصورة كـاملة. وهذا شيء لا يمكن أن نسنده إلى الصدفـة، ذلك أنَ الراقص المقلوب يُنْجِزُ دوراً كان من المـمكن أن يُسنَد إلى النسـاء اللائي يرافقنه في جوقته.

إنهـا مَسْرَحَةُ الملتبس التي نشـهدها كـذلك في الأعـياد الإسـلاميـة. يحـتفل العـالم الإسلامي كله بطقس الأضـحية، كما يحـتفل بعاشوراء لتوديع سـنة قمرية واستقبـال أخرى. ويعبر الاحتفالان كلاهمـا عن «المرور»، بحسب عبارة أرنولد فان جينيب Arnold van Gennep الشـائعـة. ففـي المغرب والجزائر وتونس كـان يُقـام حـفل تنكري في اليـوم الموالي لنحـر أضحيـة عيد الأضحى أو في عاشـوراء. وما زال هذا الحفلُ يقام في كثـير من البوادي والمدن. يدوم هذا الحفل التنكري بحسب الحالات، وخصـوصا في المغرب، بين يومين وثمانية أيام. إنه الاحتفاء بـ«بُوجْلودْ» («بـلْـــمَـــوْنْ» باللغة الأمـازيغية) الذي شاهدناه مرارا بقرى الأطلس في ناحيـة مراكش، وتتبعنـاه بالوصف والتحليل(16). لنلخص المظاهر الأساسيـة كما يقـدمها لنا هذا الاحتفاء وكما عاينّاها شخصيا.

تُسَلِّم القريةُ كلياً للشبـان، ذلك أن الكهول والشيوخ يكونون قد غـادروها في الصباح البـاكر وتركـوا النساء والبنـات في المنازل. وبهذا الفـعل، فحتى الأعـمال التي تتـوجب على

هؤلاء الأخيرات، من رعي بقر أو حمل كلأ واحتطاب، ينجزها الرجال. وهذا القلب في الأدوار يثير الضحكَ (ضحك المشاركين). وحوالي نهاية الصبيحة، وبعد تحضير طويل تطبعه الفكاهة والمزاح والملاحقات بين الشبان والمماحكات والسباب الفاحش (المتفكِّه) الذي ينصبُّ على الأمهات، يظهر في الزقاق كائنٌ ذو رِجلين مغلَّفٌ بالجلود ورأسُه رأسُ تيس. والمكان الذي أُلبِسَ فيه هذا الكائن و«زُيِّنَ» عبارة عن غرفة مظلمة مكسوة بالسخام تلاصق قاعة الصلاة بالمسجد، ويُستعمَل هذا المكانُ عادةً للتوضؤ، كما يُغسَل فيه الأموات.

يبدو «بوجلود» كما لو قُذف به إلى الخارج، وسط سحابة من الرماد، يتبعه أربعة شبان مقنَّعين يطلق عليه اسم اليهود («أُدايْنْ» بالأمازيغية) واحد منهم حَبْر، ويسبقه عبدٌ (إِسْمغْ)، وكلهم يحملون العصيّ. والعادةُ أن يتبع كلُّ الشبان والشابات بدون استثناء هذا الخلق الغريب ويصنعون له مَوْكباً. ولا يتوقف الرقص والموسيقى خلال جولة الأقنعة هاته. فهؤلاء يطاردون الهاربين الذين يُمطَرون بضربات العصي؛ و«بوجلود» يوجه لهم ضربات قوية بقوائم التَّيس المعلقة على أكمامه. ويحُلُّ الموكب، وهو على هذه الحال، بكل المنازل وسط الموسيقى واللغط، وهو يَقْلِبُ كلَّ شيء، ويُطارد النساءَ بشكل عابث، فيما يقوم العبدُ بطرد المزعِجين والأطفال الذين يَفرنقعون أمامه مثلَ طيور الدوري.

قبل أن ينسحب اليهودُ وحبرُهم من المنزل الذي يزورونه بهذه الطريقة، يطالبون بهدية ويحصلون عليها، وأحيانا يتفاوضون في نوعيتها وكميتها بمزيج من المزاح والعنف. وتتكوَّن هذه الهبة، في الغالب الأغلب، من الدقيق والبيض. غير أنه لا يندر أن ينتزع هؤلاء المتسكعون المُلحّون دجاجة أو داجنا آخر. يركض «بُوجْلُود» وراء الشباب كي يوجه ضرباته فيما يحميه العبدُ واليهود باستمرار؛ ذلك أنه يُشتَمُ ويُعامَل بشراسة ويُهانُ، ولا يتورع البعض عن ضربه حالما تفتر الحراسة المضروبة حوله. ولا يَكُفُّ اليهود ، الذين يعثون على الضحك بأسمالهم المقرفة ولحاهم الطويلة المُرْتجّة، عن كيل الفُحش والفُجور.

وفي وسط النهار يتم ارتجال «مسرح» وسط القرية، حيث يكون تشخيص مشاهد الحرث والحصاد والزواج، من بين مشاهد أخرى تمثل «الأشغال والفصول». غير أن كل شيء يُؤدَّى بالمقلوب، والإيقاع سريع حتى أن لوحة الحياة اليومية التي يقدمها هذا المسرح تُبرِز بشكل لافت سمات المسرح الهزلي. كما أن كل العبادات والقراءات تُقلَب، وخاصة ما يلح من هذه الأخيرة على العمل والعبادة، فإنها تُحَرَّفُ بشكل ساخر، ويتم قلب معانيها على «خشبة» هذا المسرح الفريد. فالكلمات الأصلية تُمحى وتحلُّ محلَّها ألفاظٌ تحيل على الجنس وعلى الوظائف البيولوجية من تغوط وتبول وإفراز.

أما «بوجلود» («بلْمَوْنْ») فيُغيِّر هويتَه باستمرار؛ فيكون، بالتناوب، زِقَّ الحدّاد الذي يضرم بطريقة شرجية النارَ في سكة المحراث حين يُرادُ إصلاحها قصدَ الحرث، وبقرةً تجرُّ

المحراثَ وتُعامَل بقسوة، تَشتُمُ ويُخَوْزِقُ شرجَها (رمزيا) بعصا طويلة. ويكون زوجةَ صاحب البقرة (الذي هو الحَبْر)، تحضُر الكسكسَ فيما تتزين، ويأتي العُمّال (وهم اليهود) لمجامعتها كلٌّ بدوره، وكلٌّ منهم يعاقب الآخر على ما ارتكبه من تدنيس فيرميه خارجا ليجامع مباشرة بعد ذلك هذه الأنثى الشبقة. وحين تحمل الطعامَ إلى الحقول حيث يشتغل الحصادون تتعثر وتقلب كل شيء، وبذلك تُبعثر الخيرات التي يراكمها الرجال بواسطة عملهم. بعد هذا تستسلم هي والحَبر للرتع واللهو تحت حراسة العبد واليهود الآخرين الذين لا يتورّعون عن توجيه تعاليق إلى الجمهور، وخصوصا إلى النساء اللائي يتابعن كل شيء وَهُنّ واقفاتٌ على سطوح منازلهن.

يزرع الحراثون الرمادَ ويُشبِّهون خطَّ المحراثِ الأخاديدَ بالإيلاج، ويأتي الحصاد مباشرة بعد عملية الزرع!! وتُقام صلواتٌ بإدارة الوجه نحو المغرب، وتكون القراءةُ بالمقلوب بلُغة مثيرة للسخرية وغير مفهومة. بعد هذه المشاهد، التي يعتبرها الجميع ضرورية في مسرح «بوجلود»، يأتي نوع من الاستعراض لا يُشخَّصُ دائماً. وتُعرَض هنا الفضائح المحلية، ويتم هَجْوُ البِدَع والتجديدات المتنازَع في شأنها محليا، كما تُعرَض أحيانا مشاهد ساخرة من البؤس. بعد هذا تُستأنف زيارة المنازل، وتنتهي في وقت متأخر في المساء بالرقص.

تستحق شخصية «بوجلود»، وهي محور هذا الحفل التنكري، وصفاً وجيزاً. قلنا سابقاً إنه مُغَطّى بالجلود، وهذه الجلود هي جلود الأضاحي التي تمّ نحرُها؛ وبذلك فهي منذورة وتحمل بركةَ عيد الأضحى. ويحمل «بوجلود» أعضاء جنسية ذكرية في الخلف على دُبُره؛ وتوافق هذه الأعضاء، إذا نظرنا إلى الجسد من الأمام، عضواً أنثوياً يلاحقه المشتهون. ويزيِّن صدرَه ثديٌ وحيد بمقاسات غير اعتيادية. كما يضع على رأسه مخملية قرنفل مثل البنات، وهذه الزهور تحيل محلياً على الموسيقى والحب. ولا يتكلم العبدُ ولا «بوجلود». ويكتفي هذا الأخير بإصدار صيحة خاصة من وقت لآخر، إنها صيحة «بوجلود» التي لا يمكن أن تلتبس بصيحات أخرى. ولا تماثل هذه الصيحةُ أيَّ صوت حيواني معروف. وأخيرا، فإن تنقُّل الموكب يتم دائماً وفق الترتيب السابق: العبدُ في المقدمة أمام «بوجلود» واليهود الذين يحمونه. والحقيقةُ أن الأمر يتعلق هنا بركْب أو بنزهة مرحة بهيجة وسط الموسيقى واللغط، حيث إن كل من وُجد سَهْواً في طريقِ الأقنعة يتعرض للعقاب. واليهود يسُبُّون ويُعلِّقون ويعظون الجمهور، ويغنّون أشعاراً فاحشة، وقد يتعاطون على سطح منزل أمام الملأ لمضاجعات ملتبسة (بالمعنى الرمزي). وخلال هذه الجولة، يقوم «بوجلود» بملامسة الأطفال والنساء (على الكتف)، وهذه الملامسات تحمل البركة وتُشفي من الأمراض في اعتقاد الجمهور؛ إنه يمتلك، في نظر الكثيرين، بَرَكةً فعّالة. وجولته هي التي تحمل التفاؤلَ بخصوبة السنة المقبلة وببركتها. لنتوقفْ عن هذا الوصف الآن، ولننظر في المعنى الذي يسهم به هذا الوصف في العمل الثقافي الذي حدّدناهُ سابقاً.

في الحفل التنكري يشخِّص كائنٌ ملتبس بتوتُّرَيْن مُتَوَسِّطيْن، غير أن هذا المسرح لا يعكسهما بصفة مباشرة. فهذه المراسيم كلها تغيِّر هيئة هذين التوترين وتُنَمْنِمُهُمَا كي يُرفَعا، على طريقة العمل التخييلي، فوق الدلائل الغامضة للحياة الملموسة. وهذا «الإخراج» يمنحهما واقعا يوقفُ عقلَنا، ويؤلفهما في لوحات تثير إحساسا لا يُحدِثُه الواقع اليومي.

التوتر الأول : إنه التوتر الذي ينجُم عن التعارُض بين الشبان وكل من تجاوز مرحلة الكهولة وتجاوزها. فهؤلاء الأخيرون يجب أن يختفوا من القرية ويسلموها للشبان وللنساء. وفي الأوقات العادية ينجز الشبان والنساء الأعمالَ الأنثى تحت إشراف حازم من الكبار بوجه عام. ومن جانب آخر، فالبنات اللائي بلغن سن الزواج يسيطر عليهن دائما جيلُ الكبار، وبذلك فإن هذا الجيل يقف في وجه البلوغ الجنسي والاجتماعي وطموح الشباب في الزواج، وقد يؤخِّره على كل حال. وما يتيح هذه الممارسة هو الفارق السني الكبير عند الزواج بين الإناث والذكور؛ فالبنات تتزوجن دوما صغيرات جدا مقارنة بالأولاد، وتتزوجن في الغالب رجالا يفوق سنُّهم سنَّهن بكثير.

التوتر البنيوي الثاني : ينجُم هذا التوتر عن الفرق الذي يلبس ثوبَ التعارض بين الرجال والنساء. يبدو الرجال، في الحفل التنكري، مثل كائنات ذوات رغبة مجنَّحة ومطلقة العنان، غير أنهم دائما عاجزون أو يضعون أنفسَهم بأفعالهم موضع السخرية. أما النساء فتُطابقن الحكمَ المسبقَ عليهن بعدم الاستقرار والخيانة. غير أن التضادَّ أخطرُ من هذا، ذلك أننا في مجتمع أبوي القيم، كما يظهر في سلسلة الانتساب. وتُحدَّد الرجولةُ، في البدء، بالسلطة الممارَسة على الأم والمرأة، والإبقاء على وضعيتها الدنيا، وإنجاب الأولاد. غير أن هذه المرأة التي طالما أُهينَتْ في الحفل التنكري تتموقع في مركز خطير، وهو ذاك الذي بدونه لا تتم سيرورة الإنجاب ولا سلسلة الانتساب الأبوي. فكيف نحُلُّ هذا المشكل والرجلُ ينجب من المرأة أبناء ينبغي أن يكونوا له دون شريك (سلسلة الانتساب الأبوي)؟ إن هشاشة هذا الطرح لا تَخْفَى على أحد في الحياة العادية، حيث يهدد نَسَبُ الأم امتيازات الأب وحقوقه، وخصوصا حقوقه على الأبناء. وبصفة عامة، كيف يتم قبول هذا الوسيط (المرأة) في عملية حيوية جدا للتناسل المادي والمعنوي للرجل؟

فمن جانب، يتوجب الصراع (بين الأجيال) من أجل الظفر بالأنثى؛ ومن جانب آخر، يجب الاستغناء عنها. إن إقصاء المرأة، من خلال تمجيد الصلة التي تجمع بين الرجال وتعظيمها، يتم في مستوى النظام الرمزي تحت سلطة كائن مسيخ مشوَّه الخِلْقَة وملتبس، غير أنه يحوز سلطات لدُنية (البَركة).

وبهذا، فعملُ «بوجلود» يؤسس الحياة اليومية في شكلها المقبول وبتعارضاتها التي تظل مفتوحة، غير أنها محصورة داخل إطار لا يُناقَش، كما تُبيِّنُ ذلك طوبوغرافية التنقل الطقسي

ذاتها. فالأشغال والفصول تُشخَّصُ بالمقلوب تحت سلطته، والخروقات الصارخة للنظام العادي توحي بأن القواعد الأجَلَّ يجب أن تغطي بقداستها التقويمات الملموسة التي يخضع لها الرجال.

بهذا يتمُّ تلقينُ الشبان كلَّ سنة بإرشاد من هذا الكائن المنحرف الذي يحوز، رغم ذلك، لدنيةً. وهاتان السمتان يشترك فيهما مع كُل الأشياخ الملقِّنين. كما أن موكبه، بمراسيمه وحرسه القليلين من العبيد ومن التابعين العارفين بالعلوم المدنَّسة (الشعر)، يُذَكِّرُ بمواكب كلِّ مَن تقلَّد حُكماً. وفوق ذلك، فالجولة وممارسة العنف تدخلان في السمات المشتركة والعادية. ونسجل، أخيرا، أن الهبة تأخذ هنا أيضا هيئةَ الابتزاز الضريبي «العادي» في إطار علاقة السلطة.

تَفْرِضُ خطاطةُ الزعيم نفسها هنا، سواء من خلال موضوع الطقس نفسه، أو من خلال عملية استيلاء الشبان على القرية بعد طرد الكبار. ونتذكر أنه قبل الحفل التنكري يُحتَفَلُ بعيد الأضحى، بحيث يقوم جيل الآباء بنحر الأضحية التي تؤسس وتحصر البيت وتحدد الأمة (في فضاء القرية وفي الإطار العالمي). ويقضي التقليد، كما نعرف، بأن يذبح العاهلُ أولَ أضحية، ويليه بعد ذلك مجموع الآباء، وكل من يكفل عائلة. إنه إحياء ذكرى مأثرة إبراهيم الخليل، أب الأسرة المثالي الذي قَبِلَ أن يضحي بابنه من أجل الله (رمزيا، بما أن ابنه أنقذه الملاكُ الذي حمل الكبش)، وبُعث لوضع أسس الحضارة والتمدن. إن الحفل التنكُّري يقلب التضحية، وبذلك يقلب، وبصورة منطقية، مركز السلطة الذي تحيل عليه شعيرة الأضاحي.

لننظر الآن، من زاوية أخرى ومن جديد، إلى التلقين الصوفي، حيث يمكن إعادة تشكيل هذه السيرورة من خلال التاريخ الثقافي، كما يظهر في شعائر الأضحية وفي الحفل التنكري. وهنا يتضح لنا التأرجحُ والازدواجيةُ اللذان يصنعهما القلبُ/الولوجُ إلى المشيخة والخضوعُ/الثورةُ، اللذان يؤديان إلى احتلال موقع الوَلاية وموقع الأبوة تباعاً. هذا الموقع عبارة عن نموذج لكل المواقع الأخرى. هنا يعمل الأنموذج الثقافي المرتبط بالولوج إلى السلطة، الذي تتشكل منه كل علاقات التصدُّر، وخصوصاً علاقات الزعامة والحكم والخضوع.

قد يقول قائل إن طقوس القلب والتلقين الصوفي وهيمنة الرجل على المرأة ليست خاصة بالمغرب أو بالبلدان العربية وحدها، وهنا نضع ورود هذا النموذج موضع تساؤل. لننظر بشيء من التفصيل إلى هذه المسألة الحاسمة، ذلك أنه يمكن أن نستنتج من الرد على هذا السؤال نتائج تُعضِّد فرضيتنا.

تُمارَس طقوسٌ وألعاب يتم فيها قلبُ المعايير الجارية في مجتمعات عديدة. وفضلاً عن هذا، يبدو أن وجودها غير مرتبط بتاريخ خاص أو بجغرافية معينة. فرجال ونساء مجتمعات

متنوعة ومتباعدة عن بعضها زمناً وفضاءً وثقافةً وتطوراً تاريخياً، يقيمون (أو أقاموا) مراسيم مشابهة لتلك التي وصفناها أعلاه.

ويسري الشيء نفسُه على التلقين الروحي. ربما يكون هذا التلقين قد فقد بعضاً من هذه المظاهر في البلدان المصنَّعة، غير أنه يتخذ، في كل من الشرق الأوسط وآسيا، بعض لمحات من الأشكال التي تصفها التراجم المغربية.

إن العلاقة بين الشيخ والمريد، مع القلب المؤقت الذي يتعرض له هذا الأخير، والحياة المعكوسة (على مستوى السلوكات والمعايير في الألعاب والطقوس)، تقترنان في عدد من الأماكن بالهيمَنة الذكورية. غير أنه لا يمكن أن نُثْبتَ أن هذه الصورة ترافقها علاقات سياسية من نمط سلطوي في كل مكان. وإذا كان الأمر كَذلك، ألا يجدُرُ بنا أن نتخلى عن الفرضية التي طرحناها، وهي انتشار قوالب التلقين الروحي وما يواكب هذا القلب من مفاهيم عملية للسلطة والنفوذ والاحترام والخوف والخضوع؟

قبل أن نذهب بعيدا، وجب أن ندلي ببعض التوضيحات حول وضعية المرأة. غالبا ما نسمع أن هذه الوضعية لا تمثل مظهراً خاصاً بالمغرب. وهذا الاعتراض السطحي نصادفه كثيراً عند أولئك الذين يتصدَّوْن لمن يصفون وضعية الدونية التي توجد فيها المرأة. ذلك أنه من البديهي أنه في عدد من البلدان المصنَّعة وغير المصنَّعة، يحظى الرجالُ، في المقام الأول، بامتيازات تقترن بتفاوت الجنسين. لننظر إلى العالَم كلِّه حيث تندِّد الحركاتُ النسائية بوقائع مشابهة. غير أن هذا لا يمنع من أن الهيمنة في المغرب أكبر، وفي بلدان عربية أخرى أكبر بكثير مما هو الحال بالمغرب، وقد يكرسها القانون ويسجلها حَرفيا. وأكثر من هذا، فالاحتجاج الحديث على هذا القانون من لدن أقلية في طريق النمو، يهيج بعض الجهات المتعالية في التشبث بالتقاليد وبتأويلات جديدة أو قديمة للشريعة.

وهذا توضيح مهم. فهذا الفرق في الدرجة، وهذا اللاتوازي بين الرجال والنساء، واردان في مُتون ونصوص لا يتأتى تعديلها، ويكون تأويلها محلَّ نقاش متفرع. وبهذا فهما يطبعان بصورة واضحة الحياةَ الاجتماعية لبلدان عديدة، وخصوصا مجموعة البلدان الواقعة جنوب البحر الأبيض المتوسط، من المحيط الأطلسي إلى أفغانستان. ويشكل المغرب جزءاً من هذه المجموعة التي يبدو أن فرضية أسس السلطوية المبينة أعلاه تنطبق عليها. ولا يسعنا إلا أن نسجل أنه في هذه الرقعة الجغرافية بالذات، وفي مجتمعاتها التي تُخْلِصُ في عبادة الرجولة، يتخذ وَسْمُ الدونية النسوية شكلا متطرفا.

إذا قبلنا بهذه المعاينة، كان للقلب والتأنيث معنى أكثر حدة مما يمكن أن يكون لهما في أماكن أخرى؛ وبذلك فخصوصية هذا النظام الذي وصفناه كامنةٌ في التعارض الأقصى

الذي يُجليه تعايشهما مع الشكل والممارسة الأبويين نمطا. إن المبدأ النسوي، المنفي والمخفي والحاضر دائماً رغم ذلك، يهدد النظامَ ويتحكم في إعادة إنتاجه المادية والمعنوية.

يُتاخم المجالُ الثقافي الذي تحصل فيه هذه المفارَقة من جهة الشرق شبهَ القارة الهندية. والمقارنة بهذه المنطقة توضح معنى هذا التوتر في البنية الذي نحاول أن نراه محركا أساسيا للنموذج. فقلب المريد في الهند يتخذ مظهرا أقصى مما عليه الحال في المجال الإسلامي. لنُنصتْ إلى ما يقوله ماكس ڤيبر Max Weber عن ذلك في إطار المقارنة:

«إن العلاقة التي تربط بين ذلك الذي يعلِّمُ الحكمةَ الدينية والفلسفية وتلميذه تكون عامة قوية ومسطَّرة بشكل استبدادي، خصوصاً فيما يتعلق بالقوانين الدينية لآسيا. وأينما اتجهنا، فالعلاقةُ بين المتتلمذ وشيخه تُصنَّفُ داخل العلاقات التي تنطوي على إجلال وتقديس (هذا الأخير)».

ويشير ماكس ڤيبر، من بين ما يشير إليه في هذا السياق، إلى الأخلاق والمواقف في التنظيمات الألمانية، وإلى التابع (famulus) والمصلح (magister) عندها، وإلى علاقات الحب والهيام التي نعثر عليها في هذه المؤسسات الشبيهة بالمؤسسات التي تحدَّثنا عنها. يقول:

«كل شعر الغلاميات باليونان مشتق من علاقة إجلالية، ونجد ظواهر مشابهة عند البوذيِّين وتابعي كونفوشيُوس، وفي كل نظام للتربية الرهبانية، في الحقيقة. ونجد التعبير الوافي عن هذا في المكانة التي يمنحها القانون الديني الهندي للشيخ الروحي. فقد كان على كل شاب ينتمي إلى وسط مترَف أن يتكرس، بدون شروط لمدة سنوات طويلة، للتعلُّم وتلقي إرشاد هذا الشيخ البراهماني. إن لزوم الخضوع للشيخ ذي السلطة المطلقة على رعيته، الذي يقارَن بوضعية التابع الغربي إزاء شيخه، كان يتقدم على الوفاء الواجب في حق الأسرة»(17).

هنا يتوضح الردُّ على سؤال الخصوصية. إن ما هو خاص بالفعل بالمغرب، وبالمجتمعات التي صنَّفتُها في المجموعة الثقافية التي ذكرناها، هو المرور الإجباري من الأنثوي وإنكارُه الجذري في آن واحد. إن المرور من المرأة -في الطريق المؤدي إلى السلطة- يتضح. فالشيخ الملقَّن المقدَّس عبارة عن استعارة للطاقة البشرية(18) وللإرادة القوية، وهما قيمتان رئيسيتان في توجيه الفعل والفاعلين. وأكثر من هذا، فربما كانتَا مصدراً للحياة، بالمعنى الذي يعطيه هوكارت Hoccart لهذه العبارة(19). فنجاح الشيخ يتجلى في نجاح مؤسسته، وفي نجاح عشيرته التي يمكن أن تصير، بجهوده التي تخلق الحواضر وتنشر الرخاء، مركزا مثاليا. وكل هذا يُعتبَر عنوانا على قوة إرادته، وبذلك تتحقق بَركَتُه وتصيرُ بارزةً للعيان. إن الشيخ، بوصفه مصدراً للحياة، ليس بوسعه إلا أن يُدمج مبدأيْ التوالد. وبهذا نفهم السببَ في تحوُّل المريد إلى أنثى لوقت معين، سليبَ الإرادة بين يدي شيخ مَرَّ من نفس التحوُّل المؤقت قبل أن يبلغ

المشيخة. وهنا ينبغي أن نتذكر أنه في ظل ظروف تاريخية لم تُدْرَس بالقدر الكافي حتى الآن ولا يُعرف حتى تاريخها المحدد، صار كل من تقلَّدَ الأمر يلجأ بأسلوب متوارَث إلى تجسيد البركة والقوة والقهر. وإذا حصل الاتفاق على هذه الظاهرة، أليس من المعقول أن يُعَامَلُ ولاةُ الأمر -باعتبارهم مصدراً للحياة- على غرار كل زعماء المجال الثقافي الذي ينتمي إليه المغرب؟

إن إدماج مبدأي التوالد (الرجل والمرأة) يفرضه الإقصاء الجلي والإجباري لأحدهما. ومن الصعب وصفُ الظروف التاريخية لهذا الإقصاء الذي يمثل موضوعا شائكا وخارجا عن مهمة هذا الكتاب. إن القلب في حضرة الشيخ، كما أشرنا، يَحدث ليرمُزَ إلى الإخلاص لشخصية هي نفسُها ذكر/أنثى؛ والحمل/الإنجاب هما الاستعارتان الرئيسيتان في صُنع البَرَكة والوليّ. وبهذا، فالسلطة الأسمى المسلَّم بها (سلطة الولي) تتجسد في سلسلة الرجال بدون مشاركة النساء. تُقصى النساء رمزيا، حيث تجسَّد الثنائية (الشيخ/المريد) الأنوثة والذكورة معا. إن الانحراف الذي تقتضيه هذه الوضعية، والذي يظهر في سيرورة التلقين، هو الثمن الذي يؤديه هذا المجتمع من أجل إقصاء المرأة. وندرك هذا «التحايل» إذا نحن أعدنا صياغةَ تَوَتُّر في البنية تحدثنا عنه سابقا. فمن جهة، الإنجابُ واجبٌ من أجل الحفاظ على ذات التسلسل الذكوري المحض (لا تُقيِّدُ النساء في الأنساب)، وضمان استمرار سلطة الأب؛ ومن جهة أخرى، فالكل يعلم أنه لا استمرارية بدون رَحِم. إنها مفارَقة كبرى. وتلك هي المشكلة التي تُحَلُّ بواسطة ثنائي الشيخ والمريد. فهذا الثنائي يحفظ بالفعل استمرارية المجتمع وقيمه بجمع الذكورة والأنوثة في أجساد الرجال. وبهذا تظهر المرأة وكأنها لا تنجب أولادا (يشهد على ذلك غيابُهنَّ في الشجرة)، ولا «تنجبُ» استمراريةَ المجتمع بواسطة البَرَكَة -وثمن ذلك الإقصاء يتمثل في تلك المفارَقة التي تقضي بالمرور من طريق التأنيث للوصول إلى موقع السلطة.

هوامش الفصل الخامس

1) الهرماسي (1975)، ص. 121 و160؛ وغيرتز (1968)، في دراسته لثنائية الرجل المقدّس/الرجل القوي، انظر ص.8، 53، 116. وانظر كذلك غيرتز (1983)؛ وواتيربوري (1972)، ص ص. 397-420.

2) من الأضرحة التي تحظى بأفضال خاصة من أعضاء العائلة الملكية، ضريح سيدي رحال على بعد خمسين كيلومترا غرب مراكش بسفوح الأطلس الكبير على الضفة اليمنى لواد ردّات. وبالطبع، فمولاي علي الشريف (بتافيلالت) يتمتع بنعمة خاصة بوصفه الجد المؤسس للسلالة (الدولة) العلوية.

ونسجل أن التجمعات السنوية الكبرى (المواسم) التي كانت تُقام بها طقوس النشوة في صيغ مُمَسْرَحة وعنيفة جدا (التضحية بالبتر أو أكل اللحوم النيئة أو شرط الرؤوس، ...إلخ) حول ضريحي الهادي بنعيسى وسيدي علي بن حمدوش بمكناس وزرهون تباعا، كان مسموحا بها، غير أنها كانت مؤطّرة بصرامة. ويستقطب عيساوة وحمادشة الأتباع في الغالب من الصناع والفلاحين الفقراء، والدولة تشمئز من أن تتماثل والمشاهد المتهتكة التي تطبع شعائرهم. وهناك فرع راق من عيساوة مكوّن من حضريي فاس ومكناس، ولكن هذا الفرع لا يجمع حوله الجماهير الغفيرة. انظر، بصدد عيساوة، برونيل (1926). وانظر، بخصوص حمادشة، كرابانزانو (1973)، وهربر (1923)، ص ص. 217-235.

3) بيرك (1962)، ص. 397. «لقد قاد شباب 1930 المنتمون إلى أسر عريقة حركة الحداثة. ومنهم علال الفاسي، وبلحسن الوزاني، وإبراهيم الكتاني، والمكي الناصري، ورشيد الدرقاوي، وكانوا يعيشون شخصيا هذا التحول».

4) السوسي، **معنى الولي في الشرع**. وقد نُشر هذا النص في الكُتيّب الذي يتضمن رسالة الحاج علي الدرقاوي التي عنوانها **عقد الجمان لمريد العرفان**.

5) يشير ريزيت (1955) إلى أن بنية الحزب تخلُفُ في المدن بنية الزاوية والأمة (المسلمة)، غير أن هذه البنية تعيد إنتاج الذهنية ذاتها فيما يخص تصور الالتزام بالمُثل وخصائص الإدارة التي تقود الحزب والمناضلين. انظر ريزيت (1955)، ص ص. 249، 316-322.

6) هذا الأثر الطرقي القديم وصفه (بشكل سريع) ماسينيون في بدايات هذا القرن. انظر ماسينيون (1924)، ص ص. 140-148.

7) انظر ، على سبيل المثال، مَحمد بن ناصر، **أجوبة**، طبعة حجرية، فاس، بدون تاريخ. ونعثر على الرأي نفسه حول ضرورة الشيخ في كتابات ابن عجيبة. انظر ميشون (1982)، الفصل 9، ص ص. 81-82، وارجع إلى الفصل 13 بالخصوص، ص. 91. وانظر أيضا ميشون (1973)، ص ص. 25، 121. ومن الأعمال القريبة منا تاريخيا رسالةُ الحاج علي الدرقاوي، **عقد الجمان**، والمختار السوسي، **معنى الولي في الشرع**.

8) هذا ما اطلعنا عليه في ترجمة الحاج علي. وانظر، بخصوص القطائع، وعلى سبيل المثال، ترجمة مَحمد بن ناصر في كتاب محمد المكي ابن ناصر، **الدُّرر المرصعة في أعيان درعة**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط. وانظر حمودي (1980أ)، ص. 619. وارجع، بخصوص تلقين العربي الدرقاوي، إلى رسائله التي ترجمها بوركهارت (1978). ويُطلعنا ميشون (1982) والمختار السوسي في **الترياق** على أمثلة أخرى. أما ترجمة الحاج علي الدرقاوي فالأدبيات الترجمية التي تسوقها كثيرة، غير أن بنية الترجمات متشابهة.

9) انظر، بصدد القرن السادس عشر، ليون الإفريقي، **وصف إفريقيا**، ج 1، ص. 222 . وانظر، بخصوص بداية القرن السادس عشر، دوبريمار (1985)، ص ص. 79-81. وانظر، بخصوص القرن العشرين، ملاحظات كرابانزانو (1973) حول حمادشة، ص 49.

10) انظر، بخصوص هذه السلوكات الشاذة والمنحرفة، بيرك (1962)، ص ص. 129، 130، 50، 89. وويسترمارك (1926/1968)، ج1، ص ص. 196، 198 (الطبعة الأولى 1926)، وويسترمارك (1935)، ص 114.

11) إنها الحكاية المشهورة التي تروى عن الشيخ اليوسي وشيخه محمد بن ناصر. انظر ترجمة اليوسي في كتاب **الدُّرر المرصعة** السابق الذكر. وانظر غيرتز (1968)، ص ص. 32-37. وقد خص الشيخ مريده بهذه القولة : «ستكون النبع الذي يشرب منه الشرق والغرب» (**من الدُّرر المرصعة**). وانظر، بخصوص إدخال قيء الشيخ في المعدة، كرابانزانو (1973)، ص. 35. وانظر، بصدد اللسان المولج في فم المريد، ما رُوي عن تلقين العربي الدرقاوي في ترجمة الشيخ أحمد العلوي في لينغز (1971)، ص 172.

12) انظر ويسترمارك (1968)، ج1، ص 198.

13) حمودي (1980أ). وانظر، بخصوص هذه الشخصية، المختار السوسي، المعسول، ج 16، ص ص. 314-263.
14) انظر كرابانزانو (1973)، ص ص 49، 50–51، 226-229.
15) نجد علامات على هذه العلاقة عند إيكلمان (1986). ويصاحب هذه السلطة الإصرار على حفظ نص يؤكد سلطة الشيخ عن ظهر قلب. انظر، بهذا الصدد، إيكلمان (1978).
15مكرر) نقول نشر القوالب والصيغ والخطاطات التي أنتجتها الصوفية في مجالها الخاص، لا نشر الصوفية نفسها.
16) من أمثلة ذلك مراكش والجديدة، وكذا العاصمة الصناعية الدار البيضاء. وقد قدم لخصاصي (1989) وصفا وتأويلا لما يحصل في مدينة تزنيت. وقد ورد احتفال الجديدة والدار البيضاء في «الاتحاد الاشتراكي»، وهي الجريدة اليومية التي يصدرها حزب «الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية»، عدد 1989/7/17، وقد رافقت الخبر صورة. وتعوق اللغة العقيمةُ وصف هذه الظاهرة. وتسمى هذه الشخصية «بوجلودْ» أو «سبَعْ بُو لْبْطاينْ» بالعربية، أو «بِلْمَوْنْ» بالأمازيغية. وقد تعرض العديد من الباحثين لهذا الاحتفال منذ نهاية القرن التاسع عشر. انظر، بالخصوص، دوتي (1914)، ص. 507؛ ولاووست (1921)؛ وويسترمارك (1926)، ج2، ص ص. 147-134؛ ومونشيكور (1910)، ص ص. 278-301. وانظر حمودي (1988).
17) ڤيبر (1964)، ص. 52.
18) غيرتز (1968)؛ وهوكارت (1978). وقد اشتهر الأولياء بتأسيس المدن والقرى، وبناء الشبكات المائية وحماية التجارة.
19) هوكارت (1978).

الفصل السادس

أنْظمَـة سُلطويّـة : المغرب والجزَائر ومصْر

1. تمهيدٌ للمُقارنَة

اكتسب النظامُ المغربي سماته المميِّزة خلال العقد الممتد بين 1960 و1970. غير أن هذا الحدث ليس معزولا، ذلك أننا شهدنا خلال هذه الحقبة بنيات تسلطية متينة تنتشر وتتوطَّدُ في المجتمعات العربية الأخرى. وكانت تتركز في نمطين أساسيين: جمهوريات يسيطر عليها زعماء مَهيبون تدعِّمهم المؤسسةُ العسكرية والأحزاب الوحيدة المسخَّرة؛ أو ملَكيات تسيطر على التعدد الاجتماعي بفضل القوة المسلحة، ويرتكز نشاطها على ائتلافات أحزاب سياسية مُضْعَفة أو على تحالفات بين تجمعات أو طوائف. وفي الحالتين معاً، تُدير بيروقراطياتٌ جبارة بدون ارتباطات حزبية البرامجَ الاقتصادية؛ أما الأجهزةُ المنتخَبة -إن وُجدت- فهي محرومة من السلطة. وتدَّعي الجمهوريات قوميةً جذرية واختيارات اشتراكية بدعمها تحالف «الطبقات الشعبية». أما الملَكيات فتدافع عن قومية معتدلة، وتركز على التضامن الإسلامي ضد صراع الطبقات، كما تدافع عن الليبرالية الاقتصادية، وتتعاون مع القوى الكولونيالية القديمة والجديدة. إلا أنه رغم هذه الفروق داخل النمط الجمهوري وكذا النمط الملكي، فإن كل تلك الأنظمة تراقب بشدة جميع النشاطات المدنية والمؤسسات الناشئة عن دينامية المجتمعات، وإذا اقتضى الحال تحاربُها وتنسفها لصالح شبكات الزبونية والرعاية؛ وهي شبكات فَرضت نفسَها تدريجيا بوصفها طريقةَ التواصل الراجحة بين المجموعات الاجتماعية وجهاز الدولة.

وقد كان يُعتقد أن هناك نظاماً قَيْصَرِيّاً لليسار في مقابل نظام قيصري لليمين: يرتكز أحدهما على تحالف مصالح كومبرادورية، ويرتكز الآخر على ائتلاف طبقات «غير ناضجة» أهملَت الفعل الثقافي (ولو تحقق لَساعَدَ على فرض الطبقية كواقع وميزان للقوى في تنظيم الحُكم)(1). يفقد هذا التمييز بين القيصري اليميني والقيصري اليساري، مهما اختلفت توجهاتُهما الاقتصادية وتحالفاتهما الخارجية، ورودَه عندما ننظر في الصيغ المعتمَدة في مباشرة الحكم. فعلى هذا المستوى، ليس هناك ما يميز بين النموذجين. إن ما يُفرَض في جميع الحالات هو الهيمنة المادية والثقافية للسلطة السائدة في التجمعات التي تنبني على التعلق الإثني

والنَّسَبي والإقليمي والطائفي والطرقي، أو على التأليف بين بعض هذه المظاهر. ولا يعني هذا أن الطبقات ليس لها ثقل، بل يعني أن ثقلها وفعاليتها ينحصران في التعاقدات وبسط الشبكات لجلب المنافع وتوزيعها.

نقف، في تحليلنا لحالة الجزائر، على تعبئة الجماهير لخدمة هوية مسترجَعة حددها العلماء، بينما تُرك تنظيم المقاوَمة، في مجمله، لجبهة وطنية مكوَّنة من كل المشارب. وقد ظل التنافس محصورا بين المدافعين عن الوطنية «غير الدينية» وأنصار الأمة الجزائرية المسلمة العربية؛ حيث خَفَّفَ من حدة هذه المنافسات لمدة طويلة الطموحُ المشترك في دولة قوية أُسندَتْ إليها مهمةُ الكفاح ضد الهيمنة الغربية. وباعتماد برنامج كهذا، انتصرتْ فكرةُ إعادة البناء التاريخي للشخصية الجزائرية على الشقاقات والاختلافات.

أما في الميدان، فكان تجميع الموارد والمحاربين ينزلق إلى التصنيفات الطائفية والإثنية والقبلية والهوية؛ وقد استعادت هذه التصنيفات التي ضُبطتْ وتمت مأسَسَتُها بوجه معين طوال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، نشاطَها في خضم الصراعات العديدة التي أضعفت التأطير الكولونيالي. ثم جاءت حربُ التحرير (1954-1962) لتُفرزَ تقسيما للمهام بين الفئتين الأساسيتين: احتكر الوطنيون الحداثيون، المتأثرون بـ«الضباط الأحرار» المصريين، وسائل القوة، فيما احتكر العلماء (والزعماء الذين تحالفوا معهم) الاختيارات المرتبطة بتحديد الهوية. لكن تجربة الاستقلال والحكم بعد الاستقلال أتت على شرعية الوطنية التقنوقراطية، بينما حرمتْ منتجي الشرعية من وسائل العمل.

من المؤكد أن النظام الجديد، في عهد بن بلّة وبومدين، كان يستند إلى بعض المُثُل الأخرى، مثل الثورة والتغيير والتنمية، التي كانت الدولة-«الرازقة» تكفلها. غير أن هذه الألفاظ الحسّاسة، بالنظر إلى تلك الظروف، تآكلتْ بفعل الإخفاقات المتعاقبة للسياسة الاقتصادية. وتبقى الصلات الشخصية والانتماءات الطائفية التي أشرنا إليها الأساسَ المتمسَّك به في تكوين الحلقات حول الشخصيات التي تتمتع بالنفوذ، أو في العمل على إضعافها أو مهاجمتها. وهنا يوجَد حائزو الضغط والنفوذ التقنوقراطي والقوة العسكرية في موقع اجتماعي ضعيف بالنظر إلى المدافعين عن إسلام إصلاحي. وقد يشكِّل هؤلاء تحالفات وحركات توثقها العلاقةُ بين الشيخ والمريد، فيما يتناحر الأولون، مثلما يتناحر الإخوة الذين تُعْوِزُهُمْ الوساطةُ الرمزية.

وإذا قمنا بمقارنة، من هذا الجانب، بين النظام الجزائري والنظام الذي أقامه «الضباط الأحرار» في مصر، بدا هذا الأخيرُ أكثرَ نزوعاً إلى العمل تحت تأثير القهر والرعاية. وعلى كل حال، فالنظام المصري يستجيب أكثر من نظامَيْ المغرب والجزائر لسمات السلطة كما اقترحها

لينز J. Linz وهيرمت G. Hermet. في أواسط الستينيات، سعى الضباط الأحرار إلى تجميع كل الطبقات الاجتماعية مع إقصاء البورجوازية الكبرى، وذلك قصد تشكيل قاعدة اجتماعية دائمة. إلا أن سلطة التحكيم، منذ البدء، تركّزتْ في يدي الرئيس الذي تساعده مجموعة صغيرة من المخلصين والأوفياء. فقد رُسِّخَ وجهُ الزعيم روحياً وأدبياً ترسيخاً ساعد على إنجاز التوجهات الاقتصادية والاجتماعية التي كانت آنذاك تستجيب لمطالب شعبية وتروم العدالة والكفاح الحازم ضد الاضطهاد الاستعماري والهيمنة الأمبريالية. وكما كان الحال في الجزائر، فقد كانت هيمنة المؤسسة العسكرية تضمن استقراراً نسبياً للنظام، واستمرت في هذا الدور إلى يومنا هذا. وقد صار لهذا النظام، في الثمانينيات، مؤسساتٌ سمحتْ له بتخطيط انفتاح تعددي محتشم. غير أننا سنلاحظ أن هذا البناء المؤسسي صاحَبته إعادة تنشيط الإسلام الإخواني ومجموعات راديكالية أخرى تطمع في فرض تأويلاتها للإسلام على المجتمع. لقد بُذِلَت في مصر جهودٌ كثيرة من أجل إقامة تنظيمات سنّية متفرعة عن مؤسسة الأزهر لموالاة النظام، ومن أجل دمج فصائل من الإخوان وقمع الفصائل الثائرة؛ لكن تشخيص تلك الجهود أخفى الاهتمام الذي أولاه النظامُ للطرقية والمزارات، والذي ما زال يوليه لأصحابها. وتلك جهود استمرت طوال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين؛ وقد تم تعزيزها بإشراف الرئيس عبد الناصر. ومنذ ذلك الوقت، لم يفتأ الدعمُ المتبادَل بين النظام والمؤسسات الدينية الصوفية يتأكد. وبخلاف الجزائر، وعلى غرار المغرب، لم تكن التقنوبيروقراطية المصرية منعزلةً عن دوائر العلم والحياة الصوفية أو الطُّرُقية. فالتجمعات السنوية الكبرى (الموَالدْ)، التي تُخلّد مولد الأولياء الكبار على ضفاف النيل، تجتذب الشعبَ من المدن والبوادي، وكذا النخب المحدَثة وموظفي الدولة الكبار. ويغلب الظن أن الوساطةَ والعلاقةَ بين الشيخ والمريد تنشّطان المكان الذي تعبُره كل هذه الشرائح. ولكي ندرك بشكل أدق فعالية هذا المكان، سنرسم مقارَبةً مفصّلةً بعض الشيء للأوضاع التاريخية الحديثة التي شغّلَته، ولاشتغاله بدوره في قلب ديناميتها. ونستحضر، أولا، الديناميات الجزائرية قبل أن نتصدى بعد ذلك إلى الديناميات التي بَلْوَرَت الحياة السياسية المصرية بقيادة «الضباط الأحرار».

من هذا المنظور، تسمح لنا النتائجُ المحصّلُ عليها في تحليل حالة المغرب بتسليط الضوء على الأنظمة التي سادت في المجتمعات العربية الأخرى. كما أن تأويل تجربة الجزائر من خلال الدروس المستخلَصة من رصد الحقائق المغربية (والعكس) ربما يكون مُقْنعاً، خصوصا أن الجزائر عرفت ثورات جذرية عبر تاريخ استعماري قاسٍ وطويل، كما أنها عرفت منذ تحريرها جهوداً كبيرة من أجل التصنيع، قادها جهازٌ عسكري وبيروقراطية شديدان. وفضلاً عن هذا، فالبَوْنُ بين المجتمع المغربي والمجتمع الجزائري قد يكون أوسع، من نواحٍ معينة، من البون بين المجتمع المغربي والمجتمع المصري، رغم أن مصر عرفت تحولات عميقةً منذ بداية القرن التاسع عشر (عهد محمد علي). وبإيجاز، فإن وضع النموذج المَغربي بإزاء الواقعيْن الجزائري والمصري، المتقاربين المختلفين، سوف يشكل اختبارا لإجرائيته في المقارنة.

2. الجزائر : تنافسُ الإخوة وضَعفُ الوساطة الرّمزية

خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر، بعد أن احتلت فرنسا كلَّ المناطق الأميرية بالجزائر، واندفعت نحو المغرب لتخترق «التخوم» وتضم مناطق شاسعة إلى مستعمرتها، وبعد اختفاء الإمارة الإسلامية التي بعثها عبد القادر بن محيي الدين لوقت معين (1830-1847)، وبعد أن سُحقَت الانتفاضات الأخيرة بالظهرة وقسنطينة (1877) وقُمع الشعب بشكل وحشي، كانت الجزائرُ قد فَقدتْ، في رأي الملاحظين، زعماءَها الطبيعيين، أي بورجوازيتها الحضرية وأرستقراطيتها المجاهدة. وباختفاء هاتين الطبقتين ضَعُفَتْ كذلك تلك الأنتلجنسيا العضوية الموجودة في كل مجتمع مسلم (العلماء)، ولم يَنْجُ من المحو والتشتيت إلا بعض المجموعات المبعثَرة (خصوصا في قسنطينة وتلمسان). حينذاك، لم يبق في مواجهة السلطات الاستعمارية غيرُ التنظيمات الطرقية (الزوايا) وسلالات الأولياء والشرفاء(2). لكن القوة القاهرة والإغراء دفعا الكثيرين إلى التعايش في وفاق مع سلطات الاحتلال. وبإيجاز، فإن ما تبقى هو ما كانت تصنفه الأنتروبولوجيا الكولونيالية في الخانة المبهمة والمريحة التي تحمل اسم «الولِيّ».

وقد حدث اندماجٌ نِسبي مع المركز الاستعماري بالضغط العسكري والإداري. غير أن التجمعات البشرية العربية والبربرية، التي كانت قد انساقت لوقت ما لتحريض زعمائها الدينيين في اتجاه التعايش، ركزت في هذه المرحلة الجديدة على اختلافها الجذري: الإسلام، المطالبة المتجددة بالعدل وجماعية التقسيم، الأسرة الأبوية المتمفصلة مع التشكيلات المبنية على النسب والقرابة، التعلق بالجماعة والأرض والعادات المحلية. كل هذا مرتَّب وفق مفهومي ومبدأي الكرامة والشرف؛ وقد تأكَّد الإلحاحُ على هذين المبدأين اللذين أصبحا في أعين الناس بمثابة جوهر الكائن المسلم، أيْ الكائن غير الأوربي في المحيط الاستعماري(3).

لا شك أن الشعور بالوضع والشعور بطبيعة الشعور نفسه -مع المسافة التي تظهر بين الكائن ونفسه- كل هذا لم ينتظر القطيعة الاستعمارية كي يظهر، علما بأن المجتمع الجزائري عرف، شأنه شأن كل المجتمعات المتوسطية، تبايُنات ومجابهات تبعث الجدل وإعادة النظر في الواقع. لكن، في هذه المرحلة ساد الواقعُ الاستعماري وحضور المعمِّر، وبالتأكيد دَفعَ هذا الحضور بتحدياته إلى إعادة تعريف المسلَّمات. الاختلاف الجذري الذي لبسه المجتمع الجزائري في غالبيته، والذي تحدثنا عنه، ما هو إلا تقليد جديد يواجه التحديث تحت قهر الاستعمار. ومما يدل على هذا تلك الجدالات التي تمخض عنها ظهورُ أورتودوكسيات في ممارسة الهوية وتحديدها. وقد انبعثت هذه الأعراف والمعالم كحصيلة لفرز تاريخي تحرك خلال نصف القرن الذي شهد نهاية حركة المقاومة وتكريس الهيمنة، أي ما بين 1880

و1930 إجمالا. ومعلوم أنه في 1930 بلغت السيطرة الاستعمارية أوجَها، وقد عبرت هذه السيطرة عن نفسها في الاحتفالات بالذكرى المئوية للاستعمار.

بنهاية المقاوَمة صار هناك مجتمعان يعيشان جنباً إلى جنب، أحدهما يسمي الآخر مجتمع «الأهالي»، وبينهما تبادلات يفضَّل أن يُقتصَر فيها على الجانب الاقتصادي، غير أنهما يحرصان كلاهما ألا يظهر أحدهما بمظهر الآخر. في حدود سنة 1930، كان رُبْعُ السكان أوربيا، واستقر 2.000.000 هكتار من الأراضي الخصبة بين يدي المعمرين. كان هؤلاء يعيشون من فلاحة استثمارية وتجارية إلى حد بعيد؛ أما الفلاح الجزائري فقد فَقَدَ جزءاً كبيراً من مراعيه وغاباته، وكان عليه أن يقنع بالأراضي الفقيرة في زراعاته. كان يرسل أبناءه للعمل في الضيعات الاستعمارية، أو يرسلهم إلى المدن (التي دخلت منذ زمان في تطور لم يسبق له مثيل)، أو إلى فرنسا حيث تعاظمت صفوف المهاجرين. أما المجتمع الكولونيالي فكان يُشَكِّل أجهزتَه المنتخَبة للتدبير والإدارة؛ وقد خضع مجتمع الأهالي للسلطة شبه المطلقة التي كان يتمتع بها المتصرفون المدنيون والعسكريون الأجانب، ولابتزازات وسطائهم المسلمين. وأخذت المسافةُ بين المجتمعيْن تتسع يوماً عن يوم. وفي إطار هذه العلاقات التي صارت تُسَطِّرُ الإقصاءَ والحذرَ، تركت المعرفةُ والاستكشافُ المجالَ للمُسْبَقات والتصورات الجاهزة المُغْرِضة(5)، خاصة تلك التي تزكي إيديولوجيات العرقية.

في سنة 1920، وبألق خاص، احتُفل بالذكرى المئوية للاستعمار بالجزائر. ولم تُفلح فخامةُ الحفلات الرسمية ولا جلبةُ الاحتفال في إخماد صوت الوطنية. فقد عبَّرت هذه الأخيرة عن قوة متجددة، سواء على لسان الزعماء السياسيين (مثل مْصَالي الحاج) أو على لسان دعاة السلفية والإصلاح من العلماء. وقد لقيت رسالتُهم، بحسب المؤرخين، قبولاً عند جماهير الفلاحين المستأصَلين والمهاجرين حديثا إلى المدينة، وفي أوساط بورجوازية صغيرة تكوَّنتْ من الصُّناع والتجار وموظفي الإدارة والخدمات، وأخيرا عند مجموعة خاصة من فلاحين نجحوا في الاحتفاظ بأملاكهم واستقلالهم. كل هذه المجموعات، المتعلقة أشدَّ ما يكون التعلق بالقيم الأسرية، والتي تعطي الأولوية للحياة المشتركة على التراكم الفردي، وتتصور العمل واجباً ونمطاً في الحياة، كانت تحذر من البورجوازية الجديدة وجماعة «المتطورين» ومن الملاكين الكبار المسلمين الجدد الذين ظهروا في هوامش الاستيطان الاستعماري.

خلال العشرين سنة التي تَلَتْ، اتسعت التبايُنات بين المعمِّرين والأهالي، حيث زادَ فقرُ الجزائريين. ففي 1950 كان لهم مِلْكٌ متوسط يبلغ 3,1 هكتارا في مقابل 4,7 هكتارا سنة 1947. وبين 1930 و1954، تقلص عدد الملاكين المسلمين بنسبة 20%، في حين ازداد عدد

العمال القارين والموسميين بنسبة 29%(6). في ظل هذه الشروط، تجذرت المواجهات السياسية التي قوَّتْ تجربةُ الحرب العالمية الثانية من حدتها. على إثر ذلك كله تحوَّلتْ فئاتٌ كبيرة من المنتجين إلى شرائح كادحة، وتبع هذا التحولَ الهجرةُ المتسارعة والتخريب والتسكين الإجباري(الذي خضعت له البوادي خلال حرب التحرير)؛ وقد تمت كل هذه العوامل قلبَ أوضاع المجتمع القروي، وكذا المجتمعات الحصرية التي ضَخَّمَها سيلُ القادمين الجدد(7).

لقد تم اللجوء إلى التقاليد الإسلامية المعاد ابتكارها وفق صيغ متعددة، ولم تكن الطُّرُقُ والجهاد المستندَيْن إلى تأويل أو آخر من تآويل العقائد الإسلامية سوى التجليات الأبرز. وقد انطلق هذا الابتكار، والصمود الذي رافقه، منذ الأيام الأولى للغزو، واستمر على امتداد القرن التاسع عشر؛ وكان مصدرَ طاقة كل المقاوَمات. وقد تجذَّر في آخر المطاف، بعد الحرب العالمية الثانية، ليتخذ شكل الوطنية الدينية عند العلماء وعند البورجوازية الصغيرة. أما الفلاحون فقد صاروا لمدة طويلة مكبَّلين بما سمَّاه بُورْدْيُو والصيّاد «تقليدية اليأس»(8)، وهي تقليدية متشدِّدة زاد في تشدُّدها فقدانُ الثقة في النفس. ففي المجال الأسَري والقيم الأساسية، وكذا في مجال التنظيم الاجتماعي، نشأ نموذجٌ منافسٌ للنموذج الآخر الذي تجسده الحياة اليومية للأوروبيين أمام أعين المسلمين. وقد أقام هذا الحضور مرجعية، وهي مرجعية كانت تمثل، في نظر الكثيرين، مصدرَ كل الأخطار، حتى كاد كلُّ تجديد أن يصبح تماثُلا مع الآخر الذي يُعدُّ نفيا للأنا؛ وهذا يعني أن التجديدَ كان يرافقه خطر التهميش أو الموت الاجتماعي؛ بينما كانت مظاهر الرجوع إلى موقع «البداية»، إلى «الأصل»، تُقابَلُ بحماس كبير. ومن هنا الذهاب والإياب والازدواجية التي نعثر عليها حتى في الصراعات الحالية. ومن هنا، كذلك، تلك الخطورةُ القصوى لكل فعل، والتي أعطتْ إلى التقليد المُعاد اختراعُه، وكذا إلى اعتماد القيم الأجنبية، مظهرَ الخروج من دين والدخول في دين آخر.

ومهما يكن، فداخل هذا السياق المتَّسم بالمواجهة القاتلة وبالجدالات الحادة حول القبض من جديد على الشخصية، نشأت الوطنية الجزائرية التي لم تكن تتوافر، خلافا للوطنية المغربية، على مركز انضواء أو تكتُّل موحَّد. وإذا كانت الوطنية المغربية قد الْتَفَّتْ حول مَلَكية عريقة في المقام الأول ضد النظام الاستعماري، فإن الأعيان القرويين كانوا مُسْتَضْعَفين في الجزائر، وكانت مراكز السلطة القديمة واهنة، حيث امَّحتْ مراسيمُ النظامِ العثماني، ولم تترُك دولة الأمير عبد القادر إرثاً مؤسَّسياً. فمنذ البدء، بُعثت الجزائرُ الجزائريةُ الجديدة بواسطة تنظيمات مختلفة: حوالي 1930، نجد ثلاثة تنظيمات أساسية : حركة مْصَالي الحاج، وفيدرالية الأهالي المنتخَبين بقيادة فَرْحَاتْ عبّاس، وحركة الإصلاح الإسلامي التي ضَمِنَ لها نشاطُ العلماء التصدُّرَ الثقافي وحتى السياسي.

إن أهم المراحل التي قطعتْها حركة مْصَالي معروفة. فقد تأسست بفرنسا في أوساط المهاجرين وفي أحضان الحزب الشيوعي، حيث ظهرت تحت اسم «نجم شمال إفريقيا». وبرئاسة مْصالي سنة 1927، ستتحول بعد ذلك إلى حزب وطني من أجل الاستقلال والثورة الاجتماعية. وقد تأصَّل هذا الحزب في التراب الجزائري ما بين 1936-1937، وصار اسمه «حزب الشعب الجزائري». واعتُقل أغلبُ أطره عشية الحرب في 1938، غير أنه تمكن من الاستمرار بفضل تنظيمه الذي كان مُحكَم البناء، وجهد أعضائه الذين بلغ عددهم 2500 عضوا. وقد ساهمَت تجربةُ الحرب والإخفاقات المتكررة للمطالَبة بالمساواة وإصلاح الوضع الجزائري، وكذا مقدُرات الأطر، في انتشار «حزب الشعب الجزائري». وفي مارس 1945، وخلال مؤتمر حركة «أصدقاء عريضة الشعب الجزائري»، الذي ترأسه فرحات عباس وشارك فيه العلماء، صفق المؤتمرون كثيرا لمصالي الحاج (رئيس حزب الشعب) «بوصفه الزعيم المسلَّم به للشعب الجزائري»(9).

بعد ذلك أظهرتْ المذابحُ التي سحقت الانتفاضات في منطقة كْلمَة وصَطِّيفْ ذعرَ الأوروبيين ونارَ الأحقاد المتبادلة، كما أظهرت صمود مقاوَمة المسلمين القديمة في التصدي للاستعمار. وبرزت ضرورةُ الثورة خصوصا أن الإصلاحات الفرنسية فقدت المصداقية بحكم مناورات وتحايلات الإدارة الاستعمارية. وقد كانت آخر مناوراتها تلك التي استعملتها من أجل تهميش حزب مْصَالي (الذي ظهر من جديد سنة 1946 باسم «الحركة من أجل انتصار الحريات الديموقراطية») و«الاتحاد الديموقراطي للشعب الجزائري»، خلال انتخابات البرلمان سنة 1948؛ حينذاك أُضيفت خيبةُ الأمل هاته إلى خيبة الأمل التي أحدثها الوضعُ الجديدُ للجزائر؛ وبعد تطبيق هذا الوضع لمدة قصيرة تبيَّن أنه لا يستجيب لآمال المقاومة الوطنية.

هنا بدأت الوطنية البورجوازية المعتدلة، وطنيةُ النُّخَب الحضرية الجديدة والمُفَرنَسة (وخاصة تلك النخبة التي كانت تحمل اسم «المتطوِّرون» ("les "évolués))، تضعف. فبعد أن ارتقت إلى صف الوسيط بين القوات المتواجهة -لصالح الجبهة الشعبية، وحتى بعد الحرب، وبمناسبة مناورات إصلاح وضع الجزائر - فقدتْ جزءاً كبيراً من نفوذها مع فشل مشروع الجزائر المستقلة في شراكة مع فرنسا (نوع من الاستقلال الداخلي). وقد انضم عددٌ من الزعماء، ومنهم فرحات عباس وبن يوسف بن خَدَّة، إلى جبهة التحرير الوطني، وذلك لاقتناعهم بأن الكفاح المسلَّح وحده يمكن أن يخلص بلادهم من الاضطهاد الاستعماري.

امتزجت وطنيةُ المتطورين، التي ظلتْ حيةً في بعض الأوساط الحضرية المحدودة، بالتيارين الآخرين في الوطنية الجزائرية : التيار الذي نشرته جمعية العلماء بقيادة بن باديس حتى وفاته سنة 1941، والتيار الذي تَنَظَّم من جديد بعد الحرب وصار حزبا قويا (الحركة من

أجل انتصار الحريات الديموقراطية)، بقيادة مْصالي الحاج الذي لوحظ ميلُه إلى الاستبداد بالقرار. لم تكن الحركة الباديسية حزبا؛ ورغم أنها كانت غير بارزة على مستوى المشهد السياسي، فقد كانت تؤثِّر بشكل حاسم في البنيات الحزبية الصِّرْف. وفوق ذلك، فقد استأثرت بإعادة تحديد الهوية الجزائرية في وجه المستعمر، وبذلك ضمنَتْ لنفسها وفاء الجماهير الشعبية. وإذا كانت قد تركتْ للنخبة السياسيةِ ولأطر الثورة قيادة الكفاح المسلح وتحقيق الشروط المادية من أجل انبثاق أمة قوية ومستقلة، فقد فرضت على الجميع، ومنذ البدء، مشروع جزائر عربية مسلمة.

في إطار التأثير الثقافي المتبادَل بين الحركة الباديسية والتنظيمات السياسية («الحركة من أجل انتصار الحريات الديموقراطية»، و«جبهة التحرير الوطني» فيما بعد)، تَكَوَّنَ أغلبُ الأطر الذين سيمسكون بمصير البلاد بعد الاستقلال. ومن هذا المنظور، فاختلاف هذه الوطنية عن الوطنية المغربية ليس كبيرا جدا. ولا توجَد بالفعل تفاوُتات بارزة في فكر العلماء الذين صنعوا من الجهتين الأرضيةَ الثقافيةَ للوطنية. لقد كان الفرق الأساسي مؤسَّسيا؛ فإذا كان المقاومون الثوريون ورجال الميدان في المغرب ظلوا يعملون في حضن الـمَلَكية والحزب الوطني الكبير، فإن المقاومة السرية في الجزائر نشأت وأُقيمت برغم مجهودات قيادة «الحركة من أجل انتصار الحريات الديموقراطية»؛ كما أن هذا الجهاز العسكري تَشَكَّل في استقلال عن العلماء. وينبغي أن نشير، في الأخير، إلى أن هؤلاء انضموا إلى هذا الجهاز سنة 1956. أما على مستوى المعايير الاجتماعية والأخلاقيات (باستثناء أقلية من المسيرين الذين سيُنَحَّوْنَ فيما بعد)، فقد كانت نظرةُ العلماء المصلحين هي نظرة الثورة الجزائرية الزاحفة. وحين ننتبه إلى هذه المعايير، نجد أن معايير السلطة هي التي لم يتم انتقادُها وتغييرُها بشكل قوي؛ ومن المؤكد أن «الإرثَ» الذي نقله العلماء إلى الأطر السياسية الجزائرية لم يختلف جوهريا عن ذلك الذي تَأَبَّدَ في المغرب. ولم تكن علاقة خضوع المريد للشيخ، التي وقفنا عليها في السياق المغربي، لتغيب في الجزائر. وفضلا عن ذلك، فهي نمط من العلاقة القوية المتحمسة؛ وقد ورد هذا بشكل دال في ترجمة ابن باديس(10).

فقد كُلِّفَ رجالُ العلم، أي أولئك الذين يؤسسون نقل المعرفة حول سلطة الشيخ، بشأن «تصور» الأمة الجزائرية. وقد سيطرت بعض الشخصيات على شخصيات أخرى في هذا التجمع الذي ظهرت بداياته في سنة 1927، وصار أقوى في سنة 1931، فشكل بدعوة من ابن باديس الجمعيةَ المشهورة التي سُمِّيَتْ «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين». وقد لقبوا أنفسهم «العلماء المصلحين»؛ وكانت ألسنتهم الصحفية (وخصوصا «الشهاب»، و«البصائر» منذ 1936) تنشر رسالتهم في جميع الأرجاء وتوسع دائرة الكفاح. وتبعا للخط الذي رسمه محمد عبده، الذي كان قد قام برحلة إلى الجزائر خلفت صدى كبيرا (1903)، طَوَّرَ جميعُ

العلماء بالجزائر مُثُل العودة إلى الصفاء الأصلي للعقيدة، والانفتاح على العلوم العقلية. وقد تجَلَّتْ خصوصيةُ فعلهم هذا، في المحيط الجزائري آنذاك، في الدفاع الشديد عن الإسلام الإصلاحي وعن اللغة العربية. وكان الدفاع عن الإسلام ضد المناورات الاستعمارية، وضد ما كان في الاعتقادات والممارسات الطُرقية من شِرْك في رأيهم. أما الدفاع عن اللغة العربية فكان ضد المخاطر التي كانت تهدد في نظرهم وحدة الأمة من التوسع الفرنسي. والحق أن هؤلاء المنظِّرين للكيان الجزائري الناهض كانوا يعارضون الأولياء، المتحالفين منذ زمن بعيد مع النظام الاستعماري، ومع كل ممارسة دينية (مثل تلك التي كان ينصح بها أشياخ الطرق) تمنح الأولية للقهر بوصفه فعلا فوق-طبيعي(11). فبالنسبة لهم، كان الأمر يتعلق بهَجْرِ كلِّ نجاح، في الدنيا أوفي الآخرة، يأتي بطرق غير عقلية، كما كانوا يركزون بالأساس على الأخلاق الإيجابية في الجهد. غير أنه ينبغي أن نشير إلى أنهم لم ينتقدوا دور الشيخ في سيرورة التلقين وفي العمل الطويل على النفس؛ لكن كل هذا لم يمنعهم من التوصل إلى بعض التراضيات العملية مع الزعماء الطرقيين والشرفاء.

إن الدولة الجزائرية التي كان يتصورها العلماء الجدد عبارةٌ عن أمة إسلامية مشكَّلة من أفراد يتّجهون نحو العمل الجماعي، ويتحررون من الروابط القبَلية ومن الولاء للأنساب. وفي الحقيقة، تم التأكيد ثانية على مركزية الأسرة رغم أنه، في كل جهد، ينبغي أن تُرجَّح الأخلاقيات الشخصية التي تخدم الأمة. وتتعيّنُ شؤونُ الأمة، في نظر العلماء، على من يجسِّد، على أعلى مستوى، فضائل هذا الإسلام المُقَوَّى. ومعنى هذا أن من سيفرضون أنفسهم كتشخيص لهذه المُثُل هم أولئك الذين توحي فضيلتُهم باحترام الآخرين، أو أولئك الذين يتوصلون إلى حيازة القوة ويضعونها في خدمة هذه المُثُل؛ وقد ظلت هذه الطرق في ولوج المسؤولية السياسية، سواء على بعض مستويات التمثيل أو على مستوى الولاية العليا، تشكو من عدم التحديد. ففي الجزائر، كما في باقي بلدان العالم الإسلامي، لم يتم التغلب على هذه الصعوبة كلية. فعوض إقامة تحديد مبني على الحوار بشأن شروط الولوج إلى إدارة شؤون الأمة، تَنتصبُ علاقةٌ غير محدَّدة، نموذجُها الهيمنةُ السياسية وحقوقُ الشيخ على تابعيه. وفي الممارسة اليومية، تَشْغَلُ سلطةُ الزوج على زوجته، والأب على أبنائه، فضاءً كبيراً جداً، بالرغم من التوترات العديدة التي تخترقه. وهنا الفرق الشاسع بين الجزائر والمغرب: يكمن هذا الفرق في القطيعة مع أنماط الولاء والحكم، هذه القطيعة التي حصلتْ في وقت قصير جدا وفي فترة تاريخية مبكرة مقارَنةً بالمغرب، وهي قطيعة أخضعت الأفرادَ، في غياب آليات مؤسَّسية جديدة تضبط التفاعل السياسي، لسلطة مَن يحتكر وسائل الضغط (الجيش والشرطة والبيروقراطية).

فهذه الوضعية خاصة، ذلك أنها صيغَتْ باعتبارها أمةً جزائرية؛ وهذه الأمة (التي لا تملك وسائل أخرى لممارسة السلطة غير السلطة المُنَزَّلة والمعيار الأبوي والعلاقة بين الشيخ

والأتباع، وهي العلاقة السلطوية الأكثر قابلية للتعميم في غياب صلات أُخرى) تُتَصوَّرُ، من جانب آخر، بوصفها جزءا لا يتجزأ من الأمة الإسلامية الكبرى. ولكنها تُعَرَّفُ كذلك بحدود جزائرية موروثة عن الماضي العثماني وعن العهود الاستعمارية. فهذه الأمة تشغل بلادا، وطنا. وأخيرا، فهذه الأمة عربية، والرمز الصريح لهذا الانتماء هو اللغة العربية التي يحسبها العلماء لغة الجميع بصفتها لغة القرآن.

بهذا صنع العلماءُ وطنية لا تنفصل عن الإسلام. ويمكن أن نسمي هذه الوطنية وطنية عربية مسلمة. إن الرجوع إلى الأصول، إلى عهد الرسول وخلفائه المباشرين، الذي يشكل موضوعا رئيسيا في الفكر والرسالة اللذين نشرتهما الحلقاتُ الباديسية، يضع على كاهل المجتمع التقيُّدَ باسترجاع الإبداعية العربية. وبإيجاز، فإنه ينبغي استرجاع عصر يرى مريدو ابن باديس وكل الوطنيين العرب بمن فيهم العلمانيون بالمشرق أنه سَيَّرَ فيه الدينُ، في مرحلة أولى، شعبا كرَّس بدوره كلَّ طاقاته لنشره والدفاع عنه. إنها قومية عربية تستمد ديناميتها وتحديدها من الإسلام بوصفه إبداعا تفرَّد به العربُ. ونتعرف هنا أساسا فكريا مشتركا بين كل الوطنيات العربية، بصرف النظر عن مبادئها المعلنة أهي «محافظة» أم «تقدمية». ذلك أن هذا التقليد الكبير للأصول، الذي يظهر بصيغ متعددة، تدّعيه المَلَكيات وكذا الأحزاب القومية الاشتراكية: الناصري والبعثي والجزائري.

وهذه الوطنية التي تتعلق بوطن، غير أنها تُدمجه في مجموعات أوسع يحددها التاريخ واللغة والدين، أيَّدَها مجهودٌ نشيطٌ في مجال التربية والتعليم. ففي الجزائر، كما في المغرب، فتح العلماءُ مدارس حرة من أجل إعطاء تعليمهم : 90 مدرسة سنة 1947، و181 مدرسة سنة 1954 (58 منها مدارس تقليدية)، استقبلت 40.000 تلميذ(12). وعشية انطلاق المقاومة المسلحة، كانت وطنية جمعية العلماء قد انتشرت بشكل واسع في مجموع المجتمع الجزائري، وخصوصا في صفوف الحزب الكبير الذي كَوَّنَ أغلب الزعماء التاريخيين للثورة الجزائرية. وقد كانت «الحركة من أجل انتصار الحريات الديموقراطية»، التي خَلَفَتْ «حزب الشعب الجزائري»، الحزبَ الأكثر تنظيما والأكثر تمثيلية على التراب الجزائري بولاياته الخمس وجناحه السري (المعروف باسم «المنظمة الخاصة»). لقد كانت الأمة الجزائرية، كما حددها العلماء، تفرض نفسها على الجميع، وكان الحزب يتصرف كما لو كانت مشكلته الوحيدة هي الوسائل التي تمنحه حياة تاريخية جديدة، وتُخرجه من الليل الاستعماري: الكفاح السياسي والتشاور الديموقراطي، أو الكفاح المسلح الذي ينبغي أن تقوده منظمة قوية تكون فيها الإجراءات الديموقراطية محدودة بالضرورة. وقد ابتعد العلماء عن هذا السجال. ولم يفكروا قط في خلق حزب خاص بهم، وفضلوا الانشغال باليومي في مجموع المجتمع، والانكباب على القضايا الملموسة المرتبطة بالأخلاق والعلاقات الاجتماعية والعبادات. وحين تَصَلَّبَ

الاتجاهان في موقفيْهما بصدد صيغ المعركة، وحين أقصى الزعماء الشباب في الداخل القيادةَ المْصَاليَّة القديمة وأطلقوا (في نونبر 1954) الكفاح المسلح، تجنبت جمعيةُ العلماء تبني موقف معين، وإن فضلتْ بدون شك أن تتقلد جبهةُ التحرير الوطني قيادة العمليات الثورية. وقد انضمت الشبكة باديسية بالفعل إلى هذه القيادة الجديدة في سنة 1956.

كَرَّس إقصاءُ مْصَالي الحاج(13) تصاعد قوة الأجهزة السرية التي كانت تقوم بعملياتها في الداخل والخارج بتعليمات قيادة سياسية تقيم بالقاهرة. وقد قادت جبهة التحرير الوطني، التي كانت تجمع كل الأحزاب بما في ذلك المقاومون الشيوعيون ونقابات العمال والطلبة، الجزائرَ نحو الاستقلال بعد معركة طويلة يعرف الجميع أحداثَها. غير أنه، في الشهور الأولى للاستقلال، أُقصيَ جزء آخر من النخبة السياسية، وهو الجزء الذي كان يؤيد «الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية»(14)، ويمثل وطنية النخب الحضرية. وقد لعب عنصران دورا حاسما في هذا الظرف الجديد: الضغط على الفلاحين وجماهير المدن (المعبَّأة بشكل مفرط طيلة سنوات كفاح التحرير (1954-1962) من أجل استرجاع ما كان بأيدي المستعمر)، وفعالية «جيش الحدود» الذي لم تؤثر عليه الحرب كثيراً، وكان منتظماً مطيعاً لأوامر مجموعة صغيرة وملتحمة من الأطر كان من بين رؤسائها المشهورين بوصوف وكريم بَلْقَاسَمْ، ثم الهواري بومدين بعد ذلك. وقد فرضت هذه القوة المهيَّأة في السرية نفسها بسهولة على بلاد أرهقتها حربٌ طويلة؛ وضَمِنَ قُوادُها (الذين أقصوا النخبة السياسية الجزائرية) اليد الطولى على أجهزة الدولة الحديثة. وقد دعمت الأحداث المتتالية مواقعهم رغم الاختلافات التي برزت، ورغم إعادات الترتيب التي حصلت بعد تسلُّم بن بلة السلطة (1962-1965)، وعقب الانقلاب الذي أحل بومدين على رأس الدولة ليحكم الجزائر ما بين 1965-1978.

وكما تشير الوقائع، لم يَلْقَ جيشُ الحدود وقواتُ الولاية الخامسة التي دَخلت في شتنبر 1962 إلى مدينة الجزائر بقيادة ضابط شاب غير مشهور آنذاك، وهو بومدين، أيةَ مقاومة. وهذا راجع إلى أن القوات المسلحة للولايات الأخرى تلاشت أو أصابها الضعف في المعركة، ولم يكن بمقدورها أن تفعل شيئا في الوضعية المضطربة التي أحدثها رحيلُ الأوربيين المفاجئ والمواجهات بين المقاومين من مختلف الاتجاهات.

ومع ذلك، نلاحظ أن إقصاء النخبة السياسية الجزائرية شجَّع هذا الفراغ الذي ملأه تدخلُ القوة المسلحة؛ هذا التدخل الذي اعتبره بعضُ قواد جبهة التحرير الوطني (خصوصا بوضياف وآيت أحمد) انقلابا ونددوا به، وتنبأوا بعواقبه الوخيمة.

3. الوجْهان المغَاربيان للنّظام التَسلُّطي : مقارنةٌ بين المغرب والجزائر

اختـار حكام الجزائر المستقلة الحزبَ الوحيد، وتأطير الفلاحين وسكان المدن بواسطة تنظيمـات منقادة وطَيِّعَةً، ومـراقَبة الجيش اليقظة لكل هذه المؤسسـات وللبيروقراطيـة الجديدة التي جندوها في «خدمة الثورة». وقد كان الرجال الأقوياء في الجيش دائمـا في الظل، غير أن الجيش مثَّلَ حتى الثمـانينيات القوةَ السياسية الحقيقية الوحيدة، فيما كـانت حركاتُ المعارضة متفرقة وواهنة. وقـد تغيرت هذه الوضعية بشكل عنيف إثر ظهور التيارات الإسلامية الجديدة وانتعاش القوى السياسية المدنية رغم تفرقتها المستمرة(15).

وعلى مستوى الثقـافة والهوية، كَفَلَ النظامُ الأمةَ كما كان يتـصورها العلماء، واستند إلى إسلام كان يظن أنه بمقدوره أن يدمـجه في بنية النظام(16). أما على المستـوى الاقتصادي والاجتـماعي، فقد أكـبَّ النظام، كما يشـير علي الكنْز، على تحقـيق اشتراكيـة مقتـصرة على الجانب الاقتـصادي الذي يتمحـور حول دولة قوية وموزِّعة. وكـانت الآلة العسكرية تأمل من نجاح الـصناعة الثـقيلة والثـورة الزراعيـة انخراطَ الشـعب الذي كان يُرجى أن يـحفز ديناميـتَه ائتلافٌ وطني للطبقات ضـد مصالح «الفيودالين» والبورجوازية المسمـاة «كومبرادورية». وقد أهْمَلَتْ هذه الرؤيةُ بـشكل فادح، فـي رأي علي الكنز، الإبداعَ الثـقـافي والفكري، ولم تَعْتَنِ بالإعـداد الإيديولـوجي، وخـوض معـركـة نشـر أشكال جـديـدة من الإدراك والوعي، وهي الأشكال التي كان بإمكانها أن تعطي واقعيـة أكثر لتشكل الطبقات(17). غيـر أنه لا ينبغي أن نَعُـدَّ ذلك بمثابة المفـاجأة، ذلك أن هذه الأشكال من الإدراك والوعي تُركَتْ لـتعاليـم الإسلام الذي وُرِث منه، عـلاوة على هذا، مبدأ سيادة الأمـة على الموارد ومـصائر الأفـراد. هذه هي السيادة التي تُدافِع عنها الدولة القوية الجـديدة. فقد تُركَت أشكال الإدراك والوعي لممارسات ثقافيـة يتحكم فيـها تقليدٌ أُعيـدَ ابتكارُه في سياق المواجهـة مع القوة الغربية. لكن المـمارسات الثقافيـة ظَلَّ يهزُّها عدد من التجديدات المنحدرة من التأثيـر الكولونيالي ذاته، ومن الهجرة إلى الخارج، ومن التكوين الفرنسي لكل النُّخَب التـقنوقراطية وأعداد كبيرة من المثقفين النشيطين. ولأن رواد التقليد الجديد كانوا يُهاجَمون من كل صـوب، فقد جددوا الصيغ وَرَقَّوْها فصارت «أرتودوكـسيـة»(18). إنها إعادة إعـداد «الشخصية الجزائريـة»، التي وجدتْ مؤيدين في تلك الطبـقات التي كـان يزعم النظام (المستقل) أنه يـرتكز عليهـا؛ ونعني الفـلاحين والبورجـوازية الصغيـرة. وتشير إلى هذا التجـديد إعادةُ بَنْيَنَة المجتمع من خـلال القيم الأسرية وقيم العـشيرة، وإعادةُ إثبات سلطة مفرطة للرجال على النساء، مع انتـشار الحجاب، مثلا، في أماكن لم يكن موجودا فيها من قبلُ.

على إثر انقلاب 1962، وبعد 1965 بالخصوص، أيْ بعد أن تدعَّمت سلطة بومدين، فيمـا أُقْصِيَتْ النخب المشكِّلة في الصـراعات الحضريـة والنقابية في الجزائر وفي المهـجر، بقي

على الساحة المقاومون الوطنيون والمسلمون القوميون، أيْ أولئك الذين تعلموا في المقاومة، والمنحدرون عموما من صفوف الفلاحين الذين لم يمسهم التغيير بشكل واضح(19)، أو من صفوف البورجوازية الصغيرة. هؤلاء، إذن، هم الأطر الجدد للثورة وللدولة : منقطعون عن الأعيان المحليين التقليديين، ومخلصون للهوية الثقافية الجديدة، وذوو تكوين مزدوج اللغة بالنسبة لبعضهم (يندر أن نجد بينهم من تجاوز التعليم الثانوي)، ومتأثرون بقيم القوة الأوروبية، ولكن عَبْرَ منشورات الفكر العربي والإسلامي، ومتأثرون بالتيارات الجديدة في الفكر العربي، ولكن عبر صيغ مبتذلة في غالب الأحيان. وأخيرا، لم تكن لهؤلاء تجربة في المعركة السياسية المؤسَّسية، أو كان لهم القليل من ذلك. فخلال المرحلة الاستعمارية كانت المعركة السياسية وَقْفاً على المعمِّر، وما كانت التحايلات والمناورات التي أقصت المسلمين من دائرة الحقوق السياسية لتساعد هؤلاء على دخول تجربة الانتخابات الديموقراطية ومعرفة قدْرها.

لقد كان الأمر الأعظم هو مواجهة الغرب المضطهِد والبحث عن بديل، بيد أن هذا البديل سيقدمُه اللقاءُ بين العشائرية الإسلامية والتقنوقراطية، وخاصة الاقتصاديين الذين كانوا يجدّون ذلك الوقت، في عدد من الدوائر الأوروبية وفي العالم الثالث، في البحث عن بديل لنمط الإنتاج الرأسمالي. وقد شجع هذا الالتقاءُ الحكامَ الجزائريين على السير في طريق ما يمكن أن نسميه «الهندسة» الاقتصادية والاجتماعية قصد الاستجابة لضرورة التنمية السريعة. ولا شك أن هناك تلاؤما فعالا بين الرؤية الهندسية للإصلاح الأسلم والطابع الهندسي للتصور التحديثي الذي يعطي الأولوية للبنيات التحتية (بكل معانيها)، وبذلك يدفعان معا نحو الصيغ التسلطية لممارسة الحكم. في الجزائر، منحت الثورةُ، كما تُصوِّرت وطُبقَت، الأولويةَ للقيادة على حساب الإقناع والجدال؛ وقد دعم هذا الاتجاهَ الخطابُ المتناقض للأمة المبنية على تآلف بين الطبقات المسماة «تقدمية»، هذه الأمة التي تكافح كي يُعتَرف بها بين الدول. وهذا توتر آخر يَسِمُ هذا الخطاب وهذه الوطنية التي رأينا سلفاً أنها متعلقةٌ بالوطن وأنها إسلامية وقومية. في ظل هذه الشروط، كان الأفراد الذين أُريدَ لهم أن يتحرروا من روابط اجتماعية سابقة تعوق مسيرة الأمة، يتماثلون مع الدولة؛ مع العلم أن النظام الاشتراكي الجزائري والإجماع الوطني كانا يحظيان بهيبة كبيرة بسبب شعبية النظام الناصري حتى هزيمته سنة 1967.

في إطار هذه الدينامية، كان التقليد المبتكَر من جديد يصيب كل هذه الخطابات؛ ذلك أن مفاهيم الأمة والقسمة والانتظام والمساواة والقومية والاشتراكية، كلها كانت تندسُّ في البنيات الأسرية والطائفية، التي تُعَدُّ بدورها عشائرية وانتظامية وتدّعي أخلاقيات المشاركة والعدل. وتسبّب تقمص العشائرية السلالية والقَبلية والجهوية العشائرية الإسلامية والمؤسسات الجماعية الاشتراكية في توطيد شبكات قادرة على التقاف كل ما توزعه الدولة. وقد أثار ذلك انتباه عدد من الملاحظين فوصفوه وأوّلوه بعبارات معروفة، مثل الزبونية والرعاية(20).

وسرعان ما غدتْ هيمنةُ خطاب الطبقات واجهةً فحسب. فقد كانت تُخفي هيمنةَ الممارسات وأشكال التفكير والمواقف المرتبطة بالرعاية والولاء والزبونية. كما أن الشبكات المصلحية استطاعت أن تعمل دون أن تخشى التنديد. فقد أصبحت مألوفة ومُسَلَّما بها؛ فالتنديد المستمر بالطبقات المسماة «فيودالية» و«كومبرادورية» كان يُنجيها من النقد؛ ذلك أن هذه الطبقات وحدها (مع استثناء كل الطبقات الأخرى) هي التي كانت تُنعَت بأنها شكلٌ من التآمر، وأنها خطيرة على مستقبل الأمة. وقد كان هذا النوع من الإسقاط الغريب، الذي استمد قوتَه من منظور يربط الفيوداليين والكومبرادوريين بالقوى الأجنبية، يقوم بدور الرقابة التي تثبط الرؤية النقدية إزاء الممارسات الثقافية والاجتماعية السائدة؛ تلك الممارسات التي أسست للاستبداد بالقرار ولنمط الحكم السلطوي.

والحال أن هذه الممارسات هي التي قَوَّتْ في الأمة ودولتها، بوصفها مركزا موزَّعا، جميعَ أنواع التنظيمات الأسرية والنَّسَبية، والعلاقات والانتماءات ذات الأسلوب الطُّرُقي (التي بقيت نشيطة في المناطق القروية وفي أوساط الإصلاح الإسلامي). إنها أخلاقيات الخضوع للكبار وللأشياخ ولكل أولئك الذين لهم ما ينقلونه. وترتبط كفاءةُ النقل هاته في الغالب بمعارف وسلط استثنائية.

هذا التقليد المعاد ابتكاره في إطار ازدواجية قصوى إزاء المجتمع الغربي وإزاء فرض علاقاته الاجتماعية التي تعرَّض لها المسلمون بعمق منذ زمن طويل، يقود إلى التباسات سلوكية معروفة(21). وفي هذا الوضع، نعرف الثمن الباهض الذي يدفعه أولئك الذين يرغبون في تبني القيم والأشكال الأوروبية. كما أن الوسائل تُعْوِزُ مَن يرغبون في تبني أساليب الإنتاج والاستهلاك التي يتمتع بها المستعمِر (وخصوصا الطبقات الشعبية الفلاحية). ومن هنا الترميقات والتناوب بين المنافسة والتراجع.

إن الرعاية تلائم جيّداً هذه الوضعيةَ الموسومة بعدم الثبات والهوة بين الأنا والتقليد الجديد. وهذه المسافة تَفرض الارتداد الانعكاسي الإيجابي في خضم إعادة الابتكار هاته. وبعبارة أخرى، فإنه لا يبدو أن منافسة الغرب أو التقليد الجديد مؤكَّدان بما فيه الكفاية في الفعل اليومي؛ فالدعم غير المشروط من مركز السلطة هو الذي يخفف من حدة الارتياب والتردد. وتُعَدُّ البراغماتية التي انتشرت في الحياة السياسية الجزائرية -كما في المغرب(22)- تجريبيةً مستمرة ورهانا على مستقبل من الصعب التنبؤُ به.

ولم تَغب الحسابات والتفاوضات (وحتى الأشكال التعاقدية الضمنية) كليةً عن علاقة الرعاية. غير أن هذه العلاقة تتوقف، قبل كل شيء، على الخضوع والإخلاص من جهة، وعلى ضمان الحماية من جهة أخرى. ويَرِدُ كل هذا في مقولات «المحبة» و«التعلق» التي تنكر

كل حساب عقلي. ففي كل دول المغرب، تَمَّ تعظيمُ هذا النمط من العلاقة إلى أقصى حد؛ وتم نشره في كل الطبقات الاجتماعية بفعل الأولياء ومساعي الصوفيين أولاً، ثم وقع نقلُه بعد ذلك إلى الحقل السياسي. وقد كانت الشبكاتُ الطُّرقية القويةُ والمتفرعة قد فرضت في كل الأنحاء احترامَ معايير النقل والسلطة التي يتضح نموذجها في العلاقة بين الشيخ والمريد وبواسطتها. وهي علاقة طاعة وتعلق أقصى نجدها في أشكال أقل تطورا في نقل المعارف والحِرَف. إن الأمر يتعلق بنمط العلاقة ذاته الذي يربط أيضا أعضاء الأسرة ويحدد العلاقة بين الأبَ والإبن، وبين البكر والإخوة الأصغرين، وبين الرجال والنساء. أما في دائرة العلم والحِرف والصوفية، فكان الأمر يتعلق عند الأشياخ بالحلول محل الآباء. وبإيجاز، فقد انصبَّ الجهدُ على تحويل التعلق والطاعة إلى الأشياخ الجدد دون تغيير طبيعتهما.

لقد لعب العلماء، في الجزائر كما في المغرب، دورا حاسما في تهييء الوطنية وإضعاف الزعماء الطرقيين المشتبه في علاقتهم مع النظام الاستعماري، وبذلك برز العلماء في طليعة المجتمع، حيث ركَّزت هذه الطليعية حول ذاتها كلَّ سُلَط التوسط والقهر. ووجدت هذه السلط أبدالاً عديدة داخل المجتمع: جمعيات، وأنساب ذاتَ لدنية، وشبكات طرقية منضوية أو غير منضوية(23)، وأعيان القبائل المدافعين عن القضية الوطنية. وقد بقيت هذه الأبدال كلها قوية، وخصوصاً في أوساط الفلاحين التي أتى منها، كما ذكرنا، أغلب القادة السياسيين في الجزائر المستقلة. وفي البورجوازية الصغيرة الحضرية، كانت الأخلاق الأسرية سائدة كما في أوساط الفلاحين، ورافق معيارَ الشرف المنتعش في كل الأنحاء التمسكُ بتبعية المرأة(23 مكرر).

لقد كان التجذرُ الجديد لهذه الأشكال من العلاقات التي بَنْيَنَت المجتمع بقوة في الجزائر؛ وقد دعمت هذه الأشكالُ استمرارَ مجتمع مهدد بالاندثار على يد المعمر –مجتمع سيخضع فيما بعد للتقنوقراطية ولاحتقار النخبة المحظوظة– وأحدثت تقليدية أورتودوكسية جديدة. ففي المغرب، على سبيل المقارنة، يبرز وجهُ المَلك-الحكَم، الشيخ الذي يُقرُّ شرعيتَه الدوامُ وائتلافٌ اجتماعي وديني قوي، بوصفه وسيطا يخضع له المريدون دون أن يفقدوا الشرَف. أما في الجزائر، فنحن أمام إخوة متساوين، وتكمن الجدلية في المواجهة بين الإخوة (أو بين المريدين) في غياب شيخ يرجع الجميع إليه، حيث يحاول كلُّ طرف أن يتفوق بالمزايدة؛ وبما أن كل المحرِّكين يبحثون عن الشعبية، فإنه لا يتجرأ أحد منهم على مواجهة العرف الجديد صراحة. ويخضع المهزومون، وينحطون إلى صف الإخوة الصغار منعدمي الرجولة وكلمة الشرف؛ وهذا وضع مُهينٌ يغذي الثورةَ والتمردَ ويُنعِش عدمَ الاستقرار.

وُتماثل علاقةُ التبعية في الجزائر تلك التي وصفناها في المغرب. ففي الحالتين نجد أن هذه العلاقة لا تخضع لحوار، وتسلِّم بالتعلق غير المقدَّر بالراعي. غير أنه، في الجزائر، يفتقر

النظام لهذا الوسيط، كما أن آثار التشظي الاجتماعي المضافة إلى تشظي تناقضات الخطاب الوطني (الذي يزعم أنه يخلد الشخصية فيما يعدل جذريا كل العلاقات الاجتماعية) دفعت بعلاقة السلطة المرتبطة بالرعاية إلى أشكال قصوى. وأخيرا، فهذا النظام الذي قام على هذه التناقضات وجد نفسه، منذ السبعينيات، خاضعا لتهديد وتخريب الحركات المهدوية واليوتُوبيا الإسلاموية و/أو التحالُفات والمؤامرات والانقلابات(24).

في الجزائر، كما في المغرب، يتم تكوين أتباع مخلصين للشيخ، ويُعهَد إليهم بمهام حكومية. وعلى هؤلاء الأتباع أن يتركوا كل الارتباطات القديمة مع الاحتفاظ بالصلات التي تربطهم بمجموعتهم البشرية الأصلية، وكذا بآدابهم وأخلاقياتهم؛ وهي شروط ضرورية لإقامة كل الحلقات التي تتشكل منها سلاسلُ التوسُّط والرِّعاية. يصف مقاوم كبير عاش وقائع التسلط الجزائري في بداياته، تكوينَ الأتباع على يد زعيم مَهيب ينتمي إلى جبهة التحرير الوطني، وهو بُوصوف، الذي كان شيخَ من سيصير فيما بعد رئيسا (ونعني بومدين)، فيقول: «إنه متجذر في البلدة. يعرف، مثل قُيَّاد الماضي، كيف يخلق أنصارا لا يصيرون له خداما فحسب، بل أدوات سلطة ونفوذ كذلك؛ إنه يخلق مريدين»(25).

بين 1965 و1970، بعد القضاء على الانتفاضة القبايلية (1967) وفشل محاولة اغتيال بومدين (1968)، توطدت سلطة هذا الأخير بشكل حاسم. وكان انتخاب ممثلي الولاية قد أتاح، انطلاقاً من سنة 1969، التعبيرَ عن المصالح المحلية الكبرى، والاستجابة لها تحت مراقبة البيروقراطيات المركزية اليقظة. وما أن أُقصيَ المنافسون المهيبون وذوو الاعتبار حتى جُمِّدَ المجتمع وفقد الذاكرة ونسي حتى نخبتَه السياسية؛ فتمكَّن الرئيسُ بومدين من احتكار كل السلط بفضل مساعدة حلقة من الأعوان، وأشهرهم عبد العزيز بوتفليقة. في هذا السياق، تغلغلت مصالحُ الجيش في جبهة التحرير الوطني وفي النقابات. كما غصت البيروقراطية بتقنوقراطيين بدون انتماء سياسي، كان مبرر وجودهم الوحيد كفاءتُهم وخضوعهم لرجال الرئيس. لقد كانوا عبارة عن نخبة فرعية تُراكِم الثروةَ، غير أنها تدين بكل شيء لِرُعاتِها. وقد حاول النظام أن يبني المؤسسة بين 1965 و1978، وذلك باعتماد ميثاق وطني ودستور جديد، وانتخاب مجلس شعبي ومرشح وحيد لرئاسة الجمهورية (هو هواري بومدين). وعند وفاته، كان رئيسا للجمهورية ووزيرا أول ووزيرا للدفاع، وكان «الوزراء الأربعة والعشرون وكتاب الدولة الثلاثة في الحكومة يُعتبرون رجال الرئيس؛ فَهُم مخلصون وأوفياء ومطيعون وأغلبهم ذوو كفاءة»(26).

يتحدث لوكا وفاتان عن السُّلطنة باعتبارها صيغة ممارسة الحكم في الجزائر، مستلهمَيْن أفكار ماكس ڤيبر. وبالفعل، فالمظاهر التقديرية في اتخاذ القرار وتسخير الفصائل

تستجيب بشكل واضح للنمط الذي تحدث عنه ڤيبر. غير أنه ينبغي أن ننتبه إلى التوسط الروحاني، وهو الشيءُ الذي لم يُعِرْهُ ڤيبر اهتماماً كبيراً. والغريبُ أن التأمل في أشكال شرعية السلطات، الذي كان مَرْكَزَ فكره، كان غائبا حين تعرض للسلطنة. ولربما انخدع بالصورة التي انتشرت في أوربا منذ زمان عن «الاستبداد الشرقي»، وهو نظام تُعتَمد فيه، حسب هذه الرؤية، الدسيسةُ والقوة المباشرة فقط. وهذه الصورة الموروثة عن مونتيسكيو وجدت أسسا جبارة في فلسفة هيغل، وكُتب لها الدوام في إطار التقليد الاستشراقي المعروف. فإذا كانت وسائل الضغط والقهر التي يركزونها في أيديهم، إضافة إلى حذقهم (الذي لا يُنكَر) في المناورات السياسية أهمَّ شَكْلَيْن، فإنه كان دائما على السلاطين أن يلتمسوا مع ذلك تبريرا أرفع. إن نهضة الأمم التي هددها الاستعمار بالاندثار، والإنجازات المادية، هما الشعاران الحتميان. ويعكس هذا ما سُمي في المغرب «أصالة»، وفي الجزائر «شخصية وطنية». غير أن هناك فرقا؛ فإذا كان نظام المغرب قد ربط التطور الاقتصادي بالرجوع إلى الأصالة، فإن نظام الجزائر ربط النجاح في المجال الثاني بالنتائج المحقَّقة (أو المأمولة والمتوقعة) في المجال الأول. وقد اتضحت خطورة هذا الربط فيما بعد، حيث ما لبث أن واجه النظامَ منافسون أقوياء في مجال الإبداع الرمزي؛ كما أن تيار السلفية، مع تفرُّعاته، كان متحصنا بشكل قوي في المجتمع وفي جهاز الدولة نفسه. فهذا الربط هو الذي سهل انبثاق جماعات جديدة انضوت تحت راية الإسلام بمجرد ظهور بوادر فشل السياسة الاقتصادية والاجتماعية منذ أواخر السبعينيات، وخاصة بعد وفاة بومدين (1978).

لقد أعطى وجود شعارين قويين، إضافةً إلى مشاركة جماهير معبَّأة واسعة في البدء، النظامَ الجزائري هيئته وشكله. وقد ساهم هدمُ بنية الأطر العشائرية (الأنساب والقبائل والزوايا، الخ)، المتقدم هنا أكثر مما هو عليه الحال بالمغرب، في جعل الأفراد على اتصال مباشر بالدولة البيروقراطية وبشبكات الرعاية. وهذا هو السبب في المراقبة الدقَيقة التي انصبَّت على الجماهير، بحيث يُنتزع رضاها على المستوى الفردي. في ظل هذه الشروط، ظهر استبداد جماهيري، وجاءت الأمة الوطنية التي رفعتْها الدولة لتخفف الإحباطات التي نشأت عن عدم الاستقرار وعن التحولات في «جماعات الانتماء الأولى» والقيم التي أُعيد ابتكارُها. وبذلت السلطة المركزية جهدَها من أجل تهدئة التعبئة الاجتماعية التي نتجت عن ذلك. وقد توفقت في ذلك شيئا ما، ما بين 1965 و1984 عموما، مع مرحلة من القمع (1965-1970) ومرحلة من البناء المؤسَّسي المجهَض (1970-1984). إن الأمل في نهضة الأمة بصفتها رباطا مباشرا بين الأفراد، وبشكل أوسع وأقوى من الدولة بقيادة زعيم مسلَّم به، أعطى بعضَ أوجه الشبه بين النظام الجزائري ونظام الخديوية الإسباني (نظام فرانكو)، وهي أوجه شبه ضعيفة بالنسبة للنظام المغربي.

ومع ذلك، فقد سادت، في المغرب والجزائر معا، طقوس الرعاية ونُظُمُها، وبدهية التعلق السياسي الذي تُبَنْيِنُه علاقة الشيخ/المريد، بعد أن تحكمت الأجهزةُ العسكرية والشُّرطية في المجتمع. وقد تم ذلك في الجزائر من خلال تصفية الطبقة السياسية بين 1954 و1962، ومن خلال مزيج من القمع والإقناع وتوزيع المداخيل بين 1965 و1984. أما في المغرب، فقد تم اللجوءُ إلى تقسيم الأحزاب والنقابات وإخضاعها (منذ 1960 إلى أيامنا هاته). وفي المغرب والجزائر معاً لعبَ توزيع المنافع المصاحَب بالارتشاء دورا لا يمكن إهماله، علما بأن الارتشاء لا يخص هذين البلدين، فهو منتشر بكيفية مقلقة في بلدان عربية أخرى. ووجد الاندماج الاجتماعي والمحلي للسلطة بالمغرب أبدالا أقوى في البنيات العشائرية التي بقيت نشطة وحية. وفيما كان على الرئيس الجزائري أن يشقى في بناء نفوذه وسلطته، تمكن العاهل المغربي من بعث شرعية دينية وتاريخية متجذرة وراسخة. ففي الجزائر، كان نموذج التنافس بين الإخوة يجعل ممارسة علاقة الشيخ/المريد عارضة ووقتية مُقارَنَةً بالمغرب. غير أننا، في المغرب، كما في الجزائر وفي مصر «الضباط الأحرار»، نرى الخطاطة تشتغل في مستوى الخطابات وفي مستوى فعْلِ كلٍّ الذين يتقلبون في دوائر الحكم السحرية.

4. مصر : التّحْديثُ والبحثُ عن «صاحب الساعَة»

لا نريد أن نُنفر القارئ بإعادة وصف نظام مصر، فقد تطرق إلى الموضوع العديدُ من الباحثين. ولذلك نقتصر على التذكير بالمراحل الأساسية في توطيد هذا النظام قبل أن نتجه إلى وصف أسسه الثقافية. وسنرى أن هذه الأسس قد وُضعت تدريجيا إثر إعادة بناء تاريخية هي نفسها امتدادٌ لسيرورة انطلقت منذ القرن التاسع عشر.

في سنة 1953، تم حل الأحزاب السياسية وإلغاء دستور 1923. والنقابات والتجمعات السياسية المستقلة إما صُفِّيَتْ أو جُمِّعَتْ داخل تنظيمات اتحادية ائتلافية. وعوض التفاوض في الصراعات من خلال صناديق الاقتراع(27)، قام الجيشُ بوصفه سلطة تحكيمية، وصاغ بقيادة «الضباط الأحرار» حياة دستورية جديدة تُخَوِّلُ الرفعة والهيبة للقائد.

وقد صارت الصيغة أدقَّ بالتدريج، وذلك على امتداد عشر سنوات من التشكل (1954-1964)، حيث توصَّل النظامُ والرئيس إلى توطيد سلطتهما، واكتسبا شرعيةً ثوريةً ومغيِّرة. ونجت منظمة الإخوان المسلمين، حتى سنة 1954، من تدابير الحل، كما ظل حزب الوفد قائما. وحين نشب الصراع بين الكولونيل عبد الناصر والجنرال نجيب، انحازت التشكيلتان (الإخوان والوفد) للثاني. وبعد أن خرج زعيم مصر الجديد مظفَّرا من هذه الأزمة، وطَّدَ شعبيته من خلال الإصلاحات الاجتماعية الأولى وصمود الشعب وراءه ضد الهجوم الأمبريالي على السويس عام 1956.

في السنة نفسها، أُعلن عن دستور جديد. وتعمَّقتْ المواجهة مع الشيوعيين والإخوان، حيث شكَّل هذا بدايةَ قمع لم يَكُفَّ عن الامتداد، خصوصا إبّان المناقشات الكبرى حول الاشتراكية بمناسبة إعداد الميثاق الوطني والمصادقة عليه (1962-1963). فقد سُجن الشيوعيون، ولُوحق الإخوان، وحُبسوا في المعتقلات أو أُعدموا(27 مكرر)، وأعطى الميثاقُ الوطني والدستورُ الجديد (المتبنى سنة 1964) سُلَطاً حاسمة للرئيس. بذلك كان له الحق في إدراج مشاريع قوانين في البرلمان، وكان له الحق في نقض كل إجراء صوَّت عليه المجلس، وكان يعيِّنُ الوزيرَ الأول ويفصله، كما كان له أن يأمر بحل البرلمان، ويعلن حالة الطوارئ ويحكم بمرسوم(28). وبموازاة هذا كلّه، كانت التأميمات تتمُّ في قطاع المقاولات الكبرى والأبناك (1962)، وكان الإصلاح الزراعي يتقدم يوما بعد يوم. كان عبد الناصر يفرض تصورهُ الذي يقوم على تطبيق عربي «للاشتراكية العلمية» : تصور مُعاد لمفهوم صراع الطبقات، ورافض للإلحاد، ومُمجِّد لفعل يصهر المصالح المتباعدة داخل مشروع مشترك ذي توجه وطني وقومي جوهريا. وقد سمحت التباساتُ هذه الصيغة، في عهد السادات، باستدراك خصوصية ثقافية تقول بإعادة المراكمة الشخصية والرأسمالية. ففي عهد عبد الناصر

كان هذا المشروع مُسَوًّيا، ويثير معارضة البورجوازية الكبرى والملاكين الكبار؛ وكان يثير دائما عداوة الإخوان المسلمين.

كانت الدولة، كما تَصورها مثقفو النظام، تطمح إلى أن تكون فوق الطبقات : عبارة عن سلطة قوية تسعى ألا تكون تابعة لأي طبقة، سواء طبقة البورجوازيين وملاكي الأراضي، أو الطبقات المتوسطة أو العمال(29)، فتلعب دور الحَكَم في صراعات المصالح من خلال قنوات مؤسَّسية (أحزاب ونقابات وجمعيات)، وتسمو على المصالح الشخصية. هل ينبغي أن نربط نظريةَ الدولة هاته، باعتبارها مهندسة جيدة للتوازنات الاجتماعية، بنظرية خصوصية الشعب العربي، التي تطمح إلى تحقيق تطبيق خاص للاشتراكية؟ يكون الجواب بالإيجاب، إذا صدقنا بعض المسؤولين الكبار في النظام الناصري. فقد صرح كمال رفعت سنة 1962، حين كان وزيرا، أن الاشتراكية ليست «حداً بين الشيوعية والرأسمالية، أو محاولة لتحسين الشروط الاجتماعية في مجتمعنا»؛ إنها مذهب ينبع من «*إرثنا الثقافي والروحي*»، من تاريخنا الوطني، ومن تاريخ حضارتنا، *ومن طبيعة شعبنا العربي ذاته*، هذا الشعب الذي يتميز بعدد من الخصائص أهمها الكرم والنبل وحب الخير؛ إنها اشتراكية عربية تتمحور حول واقع حاجات مجتمعنا، «**إنها اشتراكية وطنية**»(التشديد مني)(30).

يرافق هذا الإلحاحَ على الخصوصية رفضُ كل نقد ذي نزعة كونية عامة، سواء كان هذا النقد باسم المُثُل الاشتراكية أو الليبرالية. ويركّز هذا الإلحاحُ على الخصوصية على طبيعة الشعب، أو على ثقافة تحولت إلى طبيعة. فالشعب المصري عربي، وبذلك فهو يملك خاصيات جوهرية لا يؤثر فيها التاريخ والتغيير؛ إنها خاصيات مُطَبَّعة بمعنى معين. وتدَّعي كلُّ الأنظمة العربية هذه الخصوصية قصد تبرير سلطات مَلَكية مطلقة أو سلطات رئاسية لا تقل إطلاقية؛ وكلا النوعين من السلطات يحاول الاستئثار بماضي المجتمعات وحاضرها ومستقبلها. هكذا تهيأت نظرية الخصوصية منذ نهاية الحرب الثانية بشكلها المُؤَسْطَر، وحجبتْ الممارسة التقديرية للسلطة. وعلاوة على هذا، كان تحديد الإرث الروحي وفلسفة التاريخ الإثني موضوعاً لصراعات صريحة أو خفية. وإذا اقتصرنا على مصر، وجدنا الخلافات بين أنصار الجنرال نجيب وأنصار الكولونيل عبد الناصر؛ وتُبَيِّنُ المواجهةُ المستمرة بين الناصريين والإخوان المسلمين أننا هنا أمام حقل من التيارات الاجتماعية والفلسفية المتعارضة، تتحارب باسم منظورات متضاربة للخصوصية الثقافية.

يتحدث الإيديولوجيون الناصريون عن المجتمع الخصوصي، وعن الدولة الخصوصية، وعن الزعيم الخصوصي؛ غير أنهم لم يكونوا يجهلون، في الوقت ذاته، الأنظمة الكليانية الغربية؛ فقد استلهموا منها، وذلك بأن أسسوا مِثْلَها تركيزَ السلطة على خصوصية البلاد، وفرضوا ضرورة القائد باعتباره تجسيدا حيا للمصيرِ التاريخي لشعبه. وكان نداءُ هذا النوع من

البطل يسكن فكر الشاب عبد الناصر، وذلك ما تشهد به هذه الرسالة التي كتبها وهو لايزال تلميذا في التعليم الثانوي، والتي نُشرت سنة 1958، حين تصدَّر الضابط الشاب إدارة شؤون البلاد. تقول هذه الرسالة في ما تقول :

«... من هو الرجل الذي سيعيد خلق البلاد كي تتمكن مصر الضعيفة والمهانة من النهوض ثانية وتعيش حرة ومستقلة... يُقال إن المصري ليست له شجاعة، وأن أدنى صوت يخيفه. نحتاج إلى قائد يقود المعركة من أجل بلاده، وحينذاك سيصير هذا المصري رَعْداً تَرْتَجُّ له بنيات الاضطهاد»(21).

حين كان عبد الناصر يبوح بقلقه وآماله بهذه الألفاظ، كانت مصر تحت الهيمنة البريطانية، وهي هيمنة أقرَّها اتفاق سنة 1936. وسيدخل هذا الشاب المقاوم، الذي يحلم بالبطل المنقذ، الأكاديمية الحربية سنة 1937. فهل كان بذلك يبحث عن نماذج (لهذا البطل)، ويتأمل في أسباب نجاحها ؟

من الصعب أن نجد جواباً مباشراً عن هذا السؤال. إلا أنه معروف أن الضابط/الطالب عبد الناصر أكبَّ على ترجمات بونابارت وأتاتورك والإسكندر وبيسمارك وفوك وآخرين؛ وأنه انجذب بشكل خاص نحو موضوعين كبيرين: أولهما مجرى حياة بونابارت؛ وثانيهما ألمانيا، القوة الكبرى خصم أنجلترا(22).

يمكن أن نختزل السمات الكبرى التي تمثل البناء الناصري، الذي لَقِيَ ترحيباً شعبياً كبيراً، في ما يلي : الدولة القوية المستقلة عن الطبقات، والقائد الذي يجسد طموحات شعب ذي ثقافة وتاريخ خصوصيين، وذي حاضر مَهين يتنافر مع الماضي، والإصلاح الاجتماعي والاقتصادي المنوط بمشروع أمة قوية ومستقلة، والإجماع بين القوى الوطنية مع إقصاء مناصري النظام القديم، وهو إجماع تكفله الدولة بقيادة مرشد/قائد ملهَم. وقد تجاوز الحماسُ الذي أثاره هذا البناء حدودَ مصر، كما تغلبَ تبجيل الرئيس وهيبته على هزيمة 1967. وحتى وفاة عبد الناصر، ظل هذا الأخير دوماً موضوع إجلال شعبي. وإذا كان من السهل أن نفسر انخراط جماهير واسعة نظراً إلى المكاسب المرجُوَّة والأمل في استرجاع الكرامة المهينة، فإنه يصعب أن نرصد تَدلُّهَ المصريين بالرئيس حتى بعد الإخفاقات الاقتصادية والهزائم العسكرية المُهينة.

يرجع جزء من الدعم الملاحَظ في الشارع، بدون شك، إلى «الإخراج» الذي كانت ترعاه المؤسسات السلطوية المصرية. فخلال السنوات الخمس الأولى من عمر النظام، وحتى سنة 1958، كان هذا النظام يسعى إلى الاستيلاء على الحركة النقابية، وإلى الحفاظ بواسطة الإثارة على الدعم من خلال جذرية الرئيس الاجتماعية. وقد عبأ «التجمعُ من أجل التحرير» برعاية السادات، و«الوحدة الوطنية» فيما بعد، الجماهيرَ حتى انتخاب عبد الناصر رئيساً، وما

تلاه من إقامة برلمان في خدمة النظام. ولم يشتغل تنظيمُ «الوحدة الوطنية» إلا ثلاث سنوات (1958-1961) شهدَتْ محاوَلة الوحدة مع سوريا، ثم مراجعة الدساتير وفسخ هذه الوحدة. وفي غضون ذلك، كان الرئيس وأعضاءُ مجلس قيادته يتخذون القرارات الاقتصادية والاجتماعية الكبرى، مثل تأميم قناة السويس (1956)، والمراسيم الاشتراكية (1961) التي أنهت القواعد الاقتصادية للبورجوازية والملاكين الكبار. والظاهرة الدالة هنا تكمن في إقصاء أجهزة التعبئة الشعبية من هذه الاختيارات الحاسمة.

إن الدعم الذي حظي به النظام آت من اختيار النخب واستقطابها، ومن سياسة التوازن بين مراكز السلطة المنافسة التي ظلتْ في موقف الدفاع. و«الاتحادُ الاشتراكي العربي» من الوسائل التي استُعملت في الانتقاء، وهو عبارة عن حركة ائتلافية كانت جهودها التعبوية تصطدم دَوْماً بالمواجهات بين الشبكات المتعددة التي كانت تهدد انسجامها الداخلي باستمرار. وقد كرّس خلقُ «الاتحاد الاشتراكي العربي» (1962) إرادة النظام في تدعيم نزوعه التنظيمي النقابي القطاعي، ولكن دون أن تَحُدَّ قوة الحزب أو النشاط النقابي من سلطة الرئيس. وقد كان تنظيم لجَان هذا التآلف مبنيا على أماكن الإقامة والعمل متجاوزا للتراتبات المهنية ودرجات الثروة، وبذلك يشجِّع وضعاً تتعايش فيه مصالح متباعدة. وعوض مَحْوِ التفاوتات الطبقية، التي كان الإيديولوجيون يزعمون أنهم يقومون به، شجعت هذه الصيغةُ التجمعات الملفقة والتكتلات الظرفية من أجل التقاط الموارد والامتيازات.

وقد سعى الضباط الذين كانت جماعةٌ مؤثرة منهم قريبةً -على الأقل في البدء- من الإخوان المسلمين، إلى تجريب مشروع نظام اجتماعي قريب من النموذج الذي أعاد الإصلاحُ السلفي ابتكارَه (باسم شديد الإيحاء، وهو *الأمة*). وفي هذا السياق، تم الارتكاز على التقسيمات المعروفة في الأدبيات العربية بلفظ *الطبقات*: الفلاحون، والجنود، والمثقفون، والرأسماليون الوطنيون. وقد كان لبعض هذه الطبقات، كما هو معلوم، وجود عرفي من قبل، ولكن لم يكن لها نشاطٌ ملموس يجعل منها مجموعات حية. لقد كان الأمر في الواقع يتعلق بشبكة جديدة جاءت لتُجَزِّئَ النقابات والجمعيات المهنية التي كانت لها، على العكس، تجربةٌ تاريخيةٌ في العمل الفعّال لا يستهان بها. ورغم كل شيء، نجحت النقابات في الحفاظ على بعض الاستقلال، غير أنها كانت بين مطرقة الحزب وسندان مؤسسة الشغل. وبالمقابل، نجحت الجمعيات المهنية في الحفاظ على نوع من الاستقلال. وعقب الفتن التي انفجرت في 1968 (الاحتجاج ضد هزالة الأحكام التي صدرت في حق الضباط المسؤولين، في نظر الشعب، عن هزيمة 1967)، صوتت جمعية القضاة لصالح استقلال السلطة القضائية، ودخلت في صراع صريح مع النظام(33).

مع البيروقراطية المتشعّبة والقطاع العمومي المُسَلَّم للبورجوازية الجديدة المنحدرة من الجيش أو المنتقاة بفضل البنيات الحزبية، صار لنظام الرعاية امتدادٌ جديدٌ سَمَحَ لجماعات المصالح و«للشِّلل» المشكَّلة في الدوائر العليا للنخبة أن تعمل بواسطة أعضائها ومحميها. ومعلوم أن «الشِّلل» تشتغل خارج القانون، وتتعرض بذلك لابتزاز الشرطة. وفي مصر، كما في المغرب والجزائر، نجد ذلك الزوج الكلاسيكي المكوَّن من الرشوة والقمع، بوصفه أداة للانتقاء والحكم. وفي البلدان الثلاثة -وبالخصوص في مصر- تعايش هذا الزوج مع قوانين وتنظيمات استحقاقية شجعها جهدٌ غير مسبوق في مجال التربية والتعليم(34).

بوفاة عبد الناصر (1970)، وجد النظام نفسه فجأة محروماً من الهيبة الكبيرة التي كانت تحيط بالرئيس. وقد اختير أنور السادات، الذي ظل مغمورا بفعل شخصية الزعيم الراحل الشامخة. وقد لوحظ أن أعضاء حلقة الزعيم المصغَّرة أمسكوا بشكل غريب في الأشهر الأولى عن الظهور. ولربما كان ذلك من أجل تجنب المواجهة التي قد تحصل بين الأعضاء المتساوين داخل حلقة الأتباع. وكان لا يمكن لأنور السادات أو للأتباع الآخرين الانتفاعُ من شرعية ثورية أذبلتها الإخفاقات. ولهذا لجأ رجل الحكم الجديد إلى الطريقة الخاصة بهذا النوع من النظام، بحيث أقصى منافسيه الأخطرين مباشرة بعد استلامه الأمور. وبهذا تم إبعاد الوريثين السياسيين لعبد الناصر بين 1971 و1972، وتم التهييءُ لإضعاف هذا الجهاز الناصري. وقد ساند الزعيمُ/«الشيخُ» الجديد (أنور السادات) هيجانَ الطلبة ضد الحزب الذي كانوا يتهمونه بتصفية «مكتسبات الثورة» (1971-1973). بعد ذلك، تمكَّن السادات من الحصول على شرعيته الخاصة بفضل حرب أكتوبر (1973)، و«عبور القناة». وقد جاء هذا العمل «الجبار» ليُتَوِّجَ الهجوم ضد الناصريين وطرد المستشارين السوفيات (يوليوز 1972). بعد أن قَوِيَ الرّيّس بمكتسباته، راح يحكم بانفتاح على قطاعات جديدة شجعتْ الأوساط الإسلامية من خلال انتخابات تنافست فيها أيضا تنظيمات مستقلة داخل الحزب (تنظيم 1975)، ومن خلال أنشطة المنابر التي أعدَّتْ بعد ذلك اختفاء «الاتحاد الاشتراكي العربي» (1976-1978). إنه عهد «الانفتاح» السياسي والاقتصادي الأقصى، وعهد السجالات المفتوحة. غير أن هذا العهد كان قصيراً، حيث أنْهَتْهُ الفتنةُ العامة التي اشتعلت عقب إلغاء صناديق التعويض التي كانت تدعم المنتوجات الضرورية (يناير 1977)، والنزاعاتُ مع «الوفد» الذي انبعث من رماده ليمارس المعارضة من جديد. وقد أعاد الرئيس تشكيل المشهد السياسي بخلق حزبه الخاص الذي أراده «وَسَطاً»؛ وتَعَوَّدَ على تسيير البلاد بواسطة المراسيم والاستفتاءات. وبعد اتفاقية كامب ديفيد (1979) والثورة الإيرانية، نظم هذا النظامُ (الذي وجد نفسَه في عُزلة على المستوى الخارجي فيما دَعمتْ جماهيرٌ واسعة مبادرته السلمية) انتخاباتٍ مراقَبةً منحتْه برلماناً طيِّعاً. غير أن هذه الحياة الدستورية المبتورة كانت بدورها تبدو

مريبة في نظر الرئيس. وهنا جاء استفتاء جديد (1980) ليسُنَّ الشريعة الإسلامية بوصفها المصدر الوحيد للتشريع، ويُنشئ «قانون العَيْب» المعروف. حينئذ خُلق مجلس استشاري مكلّف بإعادة النظر في كل القوانين التي يُقِرُّها البرلمان قصد التحقق من مطابقتها للشريعة.

إن الرئيس المصري، الذي كان يحرص على تأكيد انتمائه عموماً إلى قيم الإسلام وإلى أصالة القرية (في مقابل المُدن)، كان يُنصِّبُ نفسه شيئاً فشيئاً بوصفه «أب» الأمة المصرية(35). لقد كان الرئيس يبحث عن مشروعية مستقلة عن صناديق الاقتراع؛ لكنه، خلافا للعاهل المغربي، لم يفلح في تركيبها، ولم يتمتع لا بنسب شريف ولا بإمارة للمؤمنين.



5. نموذجُ الشيخ والمريد والمؤسَّسة الطُّرقية

كيف نحلل بروز السلطوية المصرية الحديثة والإبقاء عليه؟ هل يمكن أن نرصد تشابهاتها واختلافاتها مع حالة المغرب التي نعتمدها هنا أساساً مرجعياً، كما أسلفنا؟

منذ 1958 إلى الآن، أُعَدَّ الماسكون بأجهزة الدولة والمحتفظون بها تصوُّراً وممارسةً معتمدين على نزعة تنظيمية نقابية قطاعية بوصفهما أفقا لتنمية المجتمع المصري. وقد أُنجب ذلك صيغة تطورتْ بعض الشيء بإدخال تعدد سياسي هامشي حول النواة الصلبة للنظام التي بقيت ثابتة وبطيئة التغيُّر. وفي الوسط، تم خلقُ تآلف بين القوات العُمَّالية التي كان عليها أن تقود التحول الاشتراكي للبلاد بقيادة زعيم لدُني يتحكم في الجهاز. ومن جانب آخر، فإن هذا التغيير الذي أُريد تنفيذُه تأرْجَحَ بين اشتراكية علمية خاصة، بدون صراع للطبقات (ما سُمي تطبيقاً عربياً للاشتراكية في عهد عبد الناصر)، واشتراكية عربية أو ديموقراطية تركِّزُ على الخصوصية العربية والإسلامية. وتبنَّتْ هذه الصيغة الجديدة التي فرضها السادات احترامَ الـمِلْكية الخاصة، كما رحبت بالمبادرة الفردية المتصالحة مع قيم الأمة.

ومع ذلك، ينبغي أن نسجل أن الانقلاب الذي قام به «الضباط الأحرار» كانت تبرره، في نظرهم وفي نظر الجماهير الواسعة التي ساندته، ضرورةُ معالجة أزمة الشعب المصري العميقة. فقد استقبلت الجماهيرُ هؤلاء العسكريين استقبالَ أبطال بوصفهم جاءوا ليضعوا حداً للتفاوتات الداخلية وللهيمنة الخارجية التي زاد إذلالُها عقب هزيمة 1948. لقد كان على مصر، وهي في نظر نُخَبِها رأس حربة الأمة العربية، أن تبني الأسس العسكرية والاقتصادية لاستقلال سياسي ولهجوم قريب على قوات الهيمنة الدولية.

من هذا المنظور، لا يمكن إلا أن نتفق مع وَاترِبُوري الذي يقول إن الأمر يتعلق بردٍّ على أزمة، وهو رد يمكن أن نقارنه بالردود التي يَسَّرَتْ ظهورَ الأنظمة المتسلطة، وفي الفترة نفسها تقريبا، بأمريكا الجنوبية وبتركيا مثلا(36). وتبعاً لهذا التأويل، فإن توسيع التصنيع وتجاوُز طَور الصناعات التحويلية، كان يحتم على مصر إصلاحات، وخصوصاً تجميد مداخيل العُمال واللجوء إلى الأسعار الحقيقية من أجل تنمية صناعة تنافسية. كما أن تدبير المصالح المتباعدة ضرورةً، وإدارة مخصَّصات الموارد النادرة كانا يتطلبان دولة قوية ومتسلطة سياسيا. غير أنه يجب أن نشير إلى أنه في مصر، لم يتم تطبيق ممارسة التنظيم الحِرَفي والنقابي قطاعيا وبشكل دقيق؛ كما أن المساعدة الخارجية سمحت بالاستغناء عن إصلاح جذري في توزيع الموارد، وذلك على حساب العمال والطبقات الشعبية. وقد تجنبت مصر، تبعا لوَاتربوري، نشوءَ حزب قوي بإيديولوجيين يسهرون على نقاء المذهب من جهة، وتجنبت مواجهةً حادةً مع الطبقات الفقيرة من جهة أخرى. فقد كانت الأحوال تسير كما لو كانوا يريدون خلق أجهزة تخترق

التراتبيةَ السوسيو اقتصادية وتجعلها عديمةَ التأثير، مما حال دون تمتع هذه الأجهزة بحياة حقيقية كانت ستُمكّنُهم من فرض طلب اجتماعي. وقد أبْقَت شبكاتُ الرعاية و«شلل» الأتباع التي تُوَحِّدُها المصلحةُ العاجلة، على هذه «الأجهزة» في إطار من عدم الاستقرار النسبي، وفي مستوى تعبوي متواضع. لقد كانت الدولة المصرية تريد تعبئةً، ولكنها تعبئة تحت الطلب، تعبئة بدون بنية حية ومستمرة. وتواصل هذا «التسيير البيروقراطي»، تبعاً لكاردوسو Cardoso وواتربوري، بواسطة «انتقاء النخب والمصالح الخاصة في النظام» بالأساس(37).

ولم يستعمل خطاب الإيديولوجيين المصريين والعرب عامة الاستعارةَ العضوية (التي تقوم على فكرة أن الحياة تنتج عن عمل كل عضو على حدة وانسجام كل عمل في منظومة موحَّدة)؛ وهي استعارة مألوفة جدا في الأنظمة المبنية على النقابية المحدودة في أفق المصالح، ونعرف لها نماذج كثيرة في أمريكا الجنوبية وأوربا الجنوبية. وبالمقابل، شكلت الأسرة والأُخُوّة (العلاقة بين الإخوة) والجماعة والأمة الاستعارات الرئيسية. والصلة بين الوحدات المكوِّنة لهذا الاستعارات معنوية، ولا يمكن تشبيهها باشتغال الأعضاء، بحيث تطيع هذه الأخيرة أوامر الدماغ (في الاستعارة العضوية). ويتم التخفيف من التقسيم الوظيفي بنزعته الإقصائية وفوارقه الطبقية بضرورة ترك المبادرة للعوامل المعنوية التي تؤسس لتقسيم سوسيوأدبي مبدؤُه تحاشي دينامية الطبقات. ولو أردنا أن نَعْكفَ على مقاربة ثقافية من هذا القبيل، لتبينت لنا هشاشةُ أسس النموذج الرسمي وخطابه التحديثي، ولَتبيَّن لنا أن هناك أسس بناء وتأويل أخرى سَكتَ عنها خطابُ النظام، كما أقصتها خطابات المثقفين. ونلح هنا أننا نفضل الحديث عن أسس التأويل والبناء لأننا نروم تجنب فرضية ثقافية منسجمة المعالم، وغير خاضعة لعوامل الانفصام والتغير.

إن الصعوبة التي حالتْ دون تطبيق النقابية المحدودة corporatisme بمصر، وتَرَدُّدَ زعمائها في السير في هذا الطريق إلى منتهاه، لربما يشيران إلى ظاهرة تتطلب تفسيراً، بصرف النظر عن الأزمة والرد على الأزمة الذي افتُرِض تفسيرا لقيام النظام الجديد. فإذا كانت المساعدة الخارجية تستطيع أن تَسُدَّ مَسَدَّ الاستخلاص الاضطراري من أجل التراكم، فإن دوام النظام يبقى مهدَّدا بالفارق بين الطموحات والإنجازات من جهة، والهزائم العسكرية وإعادة التوجيه الجذرية على الطريق الليبرالي من جهة أخرى. وإذن، يبدو أنه من الضروري، بعيدا عن كل براغماتية، أن نعثر على ما يجعل التعبئة في أعين الفاعلين تتم من أجل أهداف محددة أو أهداف ظرفية محدودة، وعلى ما يبرر قاعدة إعادة التفاوض المستمرة لعلاقات الرعاية و«الشِّلَّة» ومواقع السلطة.

يُرجِع بعضُ المنظِّرين هذا التبدل إلى الطابع «الباتريمونيالي» الجديد للنظام المصري(38). ويعود سبب ذلك، عند المدافعين عن هذه النظرية، إلى أن التحالفات القصيرة المدة والولاءات تُقام وتُفسَخ بسبب المنافع التي يوزعها المركزُ السياسي بعد أن صار يحتكر

مراقبةَ الموارد الحيوية. وهذه «الباتريمونيالية» لا تحدها تقاليد ثقافية، بحيث لم تتشكل نظريةٌ للحق تكرس الشرعيةَ أو حقوق المجموعات المهَنية والحرَفية والتعاضدية. وقد رجع ستيبان Stepan إلى هذا التفسير، وألح على «التقاليد» الثقافية الإسبانية الكاثوليكية بمفاهيمها عن الدولة العضوية المستمَدّة من القانون الروماني والسلط الكنيسية القديمة. وقد خلص إلى أن هذه الثقافة السياسية التقليدية التي أثّرت في تنظيم بعض المجتمعات الأوروأمريكية قد تكون غائبةً في الشرق الأوسط(38). هذا النوع من التفسير من خلال غياب عامل أو عدة عوامل يُهمل بعض الشيء الظاهرة المدروسة: خصوصية الظاهرة المعنية وجِدّتها. فأين تكمن، إذن، جِدة النظام السلطوي المصري؟

لقد احتل «الضباط الأحرار» جهازَ السلطة، الذي خَفَتَ منذ إصلاحات محمد علي (1830)، وتضخم وتطور بعد ذلك في ظل الهيمنة الأنجليزية بصورة لم تكن معروفة حتى ذلك الوقت، وشحذوا أدوات قُوّةِ هذا الجهاز وأقاموا سيطرة جديدة على المجتمع. وقد ارتكزت التقنياتُ المستعمَلة، منذ بداية نظام الدولة الحديث، على المعارف الجديدة التي تمّمت المعارف القديمة أو عَوّضَتْها. وبذلك صار لمجموعات التوسط وبنياته، مثل هيئات العلماء ونظام الملل والطرق والحِرَف، وضعٌ غير مسبوق. وقد فقدت بعضُ المجموعات قوّتها المادية (العلماء)، وكان على بعض المجموعات الأخرى أن تتكيف وتقبل بناءً مؤسّسياً تُمْليه دوائر عليا. وكان هذا بالفعل هو الوضع الجديد الذي فُرِضَ على الشبكات والأوساط الطرقية.

كما أن سلطان الدولة الجديدة على التراب والموارد والرجال والنساء (بوصفهم موارد، خصوصا في الحرب) كان أيضا غير مسبوق. ومع حكم الكولونيالية البريطانية المباشر، اكتسبتْ أدواتُ الدولة فعاليةً خارقةً. بهذا المعنى ورثت الدولةُ هذا التاريخ، وحين أمسك بها الضباط غدت جهازا شبه مستقل. ومن المؤكد أن الكفاح الوطني أوقع الجهازَ بين يدي المَلَكية والنخب البورجوازية في مرحلة أولى؛ ولكن استقلاليته وسيطرته على المجتمع لم تتراجعا بل زادتا بعد سقوطه في يد الضباط. وقد زوده تحكمه في مخصّصات الموارد بأداة تفاوُض فعالة مع جميع النُّخَب، وهو شيء غير مسبوق كذلك. ويمكن أن نتحدث هنا عن «النيوباتريمونيالية»، ولكن شرط أن نضيف أن المراكز التي كانت تنتفع من الدُّخول والتعويضات فقدتْ بعضَ الأسس القديمة في استقلالها، وأن المجموعات التوسُّطية القديمة تحولت إلى عوامل نقل، وأن المقاوَمات ظهرتْ حيث كانت الملكية تستقرُّ، وكذا داخل البيروقراطية وأجهزة القهر ذاتها. وقد كرّسَتْ التجربةُ الكولونيالية هذا الاستقرار في المكتسَبات، وأنشأت تركزات اقتصادية ومالية جديدة، وطوّرتْ هذا الجهازَ التحكمي الجديد، الموجَّه أساسا نحو قهر المجتمع.

ويلاحَظ أن سقوط الحكم العثماني (1924) تَرك قضية شرعية الحكم في «ممتلكات» الباب العالي القديمة معلّقة. كما يُلاحَظ أن محاولات المَلكية المصرية، بعد الاستقلال (1922) وحتى الحرب العالمية الثانية، لم تنجح في السُّموّ إلى منصب الخلافة. وبالفعل، لم تتمكن السلالة الحاكمة قبل الاستعمار، ولا أثناءه ولا بعده، من أن تستند جديّاً إلى ألقاب أخرى غير لقب «الخديوي». ونجم عن هذا الطلاق بين المجتمع والدولة تنامٍ جديد للقوة، صار فيما بعد في خدمة المصالح البريطانية. ومن الخصائص الأساسية لهذه الدولة الجديدة أن الشعب المحكوم كان يتبيّنها بصعوبة، ذلك أن سلطتها الرمزية كانت تتلاشى كلما توطّدت قوّتها المادية.

ويمكن أن نضيف أن «النيوباتريمونيالية»، بوصفها إطارا للتأويل والبناء، لا ترصد هذا الشيء الحاسم. ففي هذه الدولة التي تم تحديثُها، تبوأ الحكمُ أشكالاً مُشَخْصَنَةً أكثر، واتسعت الهوةُ مع الخطاب الإسلامي الذي كان دائماً حاضراً؛ وتمكنت هذه الهوةُ من البروز إبان الاستعمار. وقد حافظ النظام المَلكي بعد تصفية الاستعمار السياسي على شَخْصَنَة السُّلَط وتركيزها، كما حافظ على أجهزة القهر والمراقبة. غير أن بعض المصالح الخاصة التي تم إضفاءُ الطابع القانوني عليها تدعمت وتوطدت، وحَدَّتْ بذلك من سطوة النظام الملكي على الموارد. وبموازاة مع ذلك، اكتسبت البيروقراطية الجديدة قواعد دقيقة، وأحرز تقعيدُ الإجراءات تقدُّماً كبيراً. وأخيراً، فقد تشكلت نقاباتٌ وأحزاب سياسية وجمعيات مهنية في خضَمِّ هذه التغيرات. بهذا كانت الهيمنةُ الاستعمارية تدعِّم الدولة، وتخلق أدوات جديدة للهيمنة، وتُتمِّم هَدْمَ استقلال بنيات التوسط التي كانت موجودة قَبْلَها. غير أن الكفاح ضد الاستعمار أنجب، في المدن بالخصوص، تنظيمات مدنية وسياسية ليس لها ارتباط قوي بالأسرة والقبيلة، ومستقلة عن الدولة. وتتميز هذه التنظيمات بسِمَتَيْن. فقد كانت تملك موارد خاصة تضعها في خدمة مصالحها المادية والمهنية والمعنوية؛ كَمَا أنها تشكلت بصيغ عمل شبيهة بتلك التي كانت تعمل في بيروقراطيات الدولة. ويُضاف إلى هاتين السمتين أنه صار بإمكان هذه التشكيلات الحزبية أن تنادي بأنها تهدف إلى الحكم، أي تطالب باقتسام الحقل السياسي مع جهاز الدولة. وتميزت هذه التشكيلات بثلاثة مظاهر: السعيُ المعلَن إلى تقلُّد أجهزة القرار، والموارد الخاصة بها، وتقنين الإجراءات. وتميزها هذه المظاهر بشكل شبه جذري عن التشكيلات القديمة (كالتنظيمات الحرَفية والعلمية، والملل والطرق الصوفية بوصفها بنيات توسط)، التي جاءت لتحُلَّ محلَّها دون أن تعوِّضَها تماما.

غير أنه، في مصر، كما في بلدان أخرى، لا يمكن فصل هذه التشكلات الجديدة عن المدن وعن التطور الجديد الذي عرفته في القرن العشرين. فبعد الحرب العالمية الثانية، احتل القرويون فضاءات حضرية. وهذه الأطر التي كانت تقوم بالتوسط لم يَتَأَتَّ لها أن تعيد إلى

السلطة معقوليتها، ولا أن تُدمج هؤلاء القرويين في شبكات الاستفادة من الامتيازات التي كانت تحصل عليها بالضغط على السلطة العمومية. ومن هذا المنظور، يمكن أن تُعتبر ثورة 1952 إصلاحاً جذرياً لبنيات التوسط، وسعياً إلى تعميم منفعتها ووظيفتها في المجتمع كله. وهنا أيضا يُخفق مفهومُ «النيوباتريمونيالية» في فهم بعض التجديدات التي ظهرت خلال المرحلة السابقة، وفي تحليلها. ذلك أن هذا المفهوم عاجز على تفسير استمرار وحيوية النقابات والجمعيات المهنية، وعلى تفسير الانبثاق السريع للأحزاب السياسية في الثمانينيات. ويُضاف إلى هذا أن تركيب القطاع العمومي لا يمكن تشبيهه بإرث دار المُلك، كما أن إصلاحه سيضخم طبعاً قطاعاً خاصاً يستفيد هو كذلك من ممارسة قديمة ومن عُرْف جديد للملكية يضمنه القانون. ونضيف إلى ذلك الطريقةَ الجديدة التي ظهرتْ بها شَخْصَنَةُ السلطة بسمات الزعيم والريِّس. فالألقاب تميز الحكام الجدد عن الحكام الذين سبقوهم، وتربطهم أكثر بالزعماء الوطنيين الكبار (بسعد زغلول على الخصوص). بعد هذا، والأهم منه، فبإقامة الزعماء الجدد لنظام الرئاسة وسن إصلاحات عميقة، استرجعوا لحسابهم شعار الأمة التعادلية التي تضمن الموارد الحيوية، وتسمح بالملكية الخاصة، وترفض صراع الطبقات. يمكن أن نقول إننا هنا أمام ملاءمة عملية ورمزية بين المجتمع والدولة، رغم «الطلاق» القانوني الذي فرَّقهما، أو أمام سيرورة إضفاء الطابع الأهلي على الدولة مع توسيع استقلاليتها وقدرةِ توزيع لا مثيل لها في الماضي.

إن ما هو سار في قلب كل هذه التحركات، ليس أزمة التراكم الاقتصادي، بقدر ما هو أزمة ثقافية وسياسية تتبيَّنُ أهميتُها في المواجهات بين النظام والتشكيلات المدنية والسياسية والجماعات المسماة إسلامية. لقد ساعد الفشلُ النسبي لحركة عبد الناصر على تعميق الأزمة وبروز صراعات جديدة. كما أن ممارسة الحكم وجدت نفسها مجردة، بوجه من الوجوه، من إنجازات النماذج القديمة؛ ذلك أنها فقدت اعتبارها. فالخلافة والسلطنة والخديوية، سواء تحت الرقابة الاستعمارية أو بعد الاستقلال، كل هذه الأشكال وما كان يتبعها من أنماط لممارسة السلطة والخضوع، كلها أُطر مستورَدة أتت عليها التغيرات الهائلة التي لحقت المجتمع. وقد مست هذه التغييرات أيضا، على ما يبدو، الأنماطَ التي تسلّم بها العلاقةُ النَّسَبية (الحقيقية أو الخيالية) (داخل الأسرة، والقرية، والقبيلة، إلخ). وفي هذه الظروف، استلهم الخطابُ الناصري الأمةَ الإسلامية باعتبارها كيانا يلغي العصبيات ويعادل بين الأشخاص بقيادة منبثقة من إرادة هذه الأمة، قيادة تشبه خلافة مثالية وتوحي بممارسات السلطنة والخديوية والـمَلَكية. بهذا فقدت التنظيمات المدنية والسياسية التي طورتْها الـمَلَكية لوقت معين قبل الانقلاب معنويتَها. فما تبقّى، إذن، هو القوة والإدارة العصرية الفعالة في أيدي فاعلين متساوين ميدانيا يفرق بينهم التوفيق في الإنجاز واقترابهم من تشخيص الـمُثُل التي أوضحنا. واستجاب عبد

الناصر حتى وفاته، والسادات (من 1975 إلى 1986)، لهذا النموذج؛ وتمكّنا بذلك من السيطرة على باقي الزعماء المصريين.

لا مثيل لهذا النوع الحديث من التصدر -الذي يَغُضُّ الطرفَ عن السِّن وعن القرابة وعن المعرفة والمقاييس الشرعية المعتمدة- إلا في العلاقة بين الشيخ والمريد. إننا، إذ نلح على مركزية هذه العلاقة، لا نريد أن نُحلَّ في الحاضر ممارسات وأشكالاً ثقافية تنتمي إلى الماضي، فنقول إن هذه الممارسات والأشكال ظلت متجمدة لمدة طويلة وعادت إلى الحياة فجأة. إن ما نسعى إلى تبيانه بالأحرى هو إدماجها في حقل الصراعات السياسية بوصفها معالمَ للإقناع، وبروزها في صياغات متجددة. إن نجاح تلك المنظومة أودى بالتصورات والممارسات الأخرى إلى النسيان، وخاصة تصورات وممارسات السلطة التي تنبني على الجدل والمناقشة. أجل، لقد حصلت مناقشات إبان تبنّي الدستور الجديد، وخصوصاً أثناء تبني الميثاق الوطني لسنة 1962. غير أن ما تم فرضُه على الجميع، بوصفه مسلَّمةً فلسفية محتَّمة، هو الاشتراكية والخصوصية المحلية. وعلاوة على ذلك، فالتجربتان اللتان يبدو أنهما استَمَالَتا رجلَ الدولة القوي الجديد هما تجربة البرتغال ويوغوسلافيا(39).

عند مجيء أنور السادات إلى السلطة، وجد مجموعة «مريدي» الرئيس السابق في مواقعها. وكان عبد الناصر قد تَقَلَّد وجهَ الشيخ المسلِّم به الحريص على التربية، بانتصاراته السياسية على أنصار نجيب (1954) وعلى التحالف الثلاثي (1956) وعلى الإخوان المسلمين (1966)، وبمشاريعه الضخمة (حلوان والسد العالي مثلاً). وكانت وسائل الاتصال تمدح؛ وكان المريدون يمجدونه، ويُلقون في كل مناسبة كبرى بهذه الأيقونة الجديدة إلى التعلق الشعبي. وقد كان سيل الخطابات التي تُتلقى في صمت يحمل العِبَرَ التي ينبغي استخلاصها. أما الهتافات التي كانت تستقبل كلماته فلها سابقاتها ورفيقاتها في الذكر والسماع والترتيل والإنشاد الشعري والأغنية الشعبية. ألَمْ يكن لمصر معشوقان: عبد الناصر وأم كلثوم؟

بما أن الشيخَ كان سيِّدَ المريدين، فإنه لم يجرؤ أحد من المريدين أن يسموَ إلى مقامه. وبذلك كان عبد الناصر وحيدا، وظل كذلك حتى وفاته؛ ولم يبرز علي صبري والشافعي وجمعة بوصفهم رجالاً أقوياء محتمَلين إلا في حرب «الخلافة» التي قادوها ضد ذلك المخلص الآخر منذ وقت مبكر، وهو أنور السادات. فخلال عهد الرئّيس الأول، تَمسَّك السادات بوضعية متواضعة وباهتة. وقد فَجَّرَ نزاعُ الإرث تنافسا ظل مكبوتا لمدة طويلة. وتُذكِّرُنا هذه الظاهرة بالمنافسة بين الإخوة، وبضراوة الصراع داخل الزوايا بعد وفاة الشيخ.

ها نحن داخل جدلية الشيخ والمريد التي وقفْنا عليها في وصفنا لحالة المغرب. إلا أن الوجهَ الذي أُعيدَ تكوينُه بواسطة كل هذه التغيرات لم يكُنْ سَهْلَ التجسيد. ومن هنا

الترددات والترميقات واللجوء إلى القوة، التي طبعت عملية بروز الرئيس الجديد. ففي الحالتين معا يَسَّرَتْ مماثلةُ هذا الأخير بالشخصية والمجد الوطنيَّيْن المسترجعيْن خضوعَ المريدين، وحَجبتْ الإكراه الذي ورثته الدولةُ القوية الجديدة عن الثورة الكولونيالية.

في مصر، كما في المغرب، وخلافاً للجزائر، ظلت علاقة الشيخ بالمريد تُؤطّر الحياةَ اليومية من خلال مجموعة من الممارسات المرتبطة بالقداسة وبحياة الطُّرُق وبنشر نوعية تديُّنها. وقد احتجب الاهتمامُ بهذه الممارسات في الحياة الدينية المصرية بعضَ الشيء مع صعود الخطاب الحداثي. غير أن هذا الاهتمام لم يختَف تماماً. وقد أشار مورو بيرجي Moroe Berger إلى أن هذه الأشكال من التديُّن كانت دائماً حيّة جدا؛ أما مايكل جيلْسنان Michael Gilsenan فوَصَفَ تناسُخاتها الجديدة باعتبارها طقوسا للهامش والاعتراض(40).

وقد جاءت أبحاثٌ أخرى، مع نهاية العهد الناصري، بأحكام جديدة. وأبرزتْ أن التجمعات الاحتفالية التي تُقام حول الأضرحة والمزارات الكبرى قصد إحياء *الموالد* ما تزال تشهد مَقْدَمَ حشود كبيرة جدا؛ الشيء الذي لم يُثِرْ انتباه باحثين أمثال جيلْسنانْ. ويحتل عيد المولد النبوي رمزياً المكانةَ الأهمَّ مقارَنةً بكل هذه التظاهرات. إنه عبارة عن احتفال شعبي وسوق يمتزج فيه البدو والحضر، الرجال والنساء؛ إنه تجمع طقسي يتمتع بالإجماع، ويجذب الشعب والعلماء ورؤساء الطرق والبورجوازية المتعلمة والمتدينة وأعضاء الحكومة،...إلخ. وعلى مَرِّ القرون، صار هذا *المولد* الذي تُقيمه العاصمة نموذجا لكل الموالد الأخرى. ومن الموالد الأكثر شعبية، والتي تتردد عليها حشود هائلة من الناس في القاهرة، موالد الحُسيْن والسيدة زينب والسيدة سُكينة والإمام الشافعي والإمام الرِّفاعي وفاطمة الزهراء، دون أن نعُدَّ عشرات المزارات الأخرى. وقد جذب مولد الحسين، وهو الأكثر شعبية بعد المولد النبوي، حشوداً قُدِّرَت بنصف مليون شخص سنة 1989. أمّا في الأقاليم الأخرى، فالتجمُّع الذي يتردد عليه الناس بكثرة، والذي يتمتع بشعبية واسعة، هو ذلك التجمع الذي يُقام كل سنة في منتصف أكتوبر بعد جني القطن بِطَنْطا حول ضريح أحمد البَدَوي. ويصفه ملاحِظ فرنسي في سنة 1989 بالعبارات التالية:

«مولد طنطا هو كذلك مناسبة لإقامة سوق تجاري كبير؛ وتجتاح المدينةَ حشود كثيفة. وتُعطي الألعابُ وعروضُ الحاوين وبائعو الطُّرَف للمدينة جوَّ احتفال شعبي. ونجد هنا وهناك لعبةَ اليانصيب التي تشبه القمار (وبذلك تُعَدُّ محرَّمة) بجوار أمكنة العبادة. وتزيد الخيام التي تنصَّبها في المدينة كلُّ زاوية من الزوايا العديدة، وتنظم فيها حلقات الذكر، من هذا الهيجان الذي لا يوصَف. ويَحضُر مولدَ طنطا عادةً والي محافظة الغربية الذي يمثل الرئيس حسني مبارك، وكلُّ أعضاء المجلس الصوفي الأعلى. وتجري الاحتفالات بعدة مواكب صوفية. ويقدَّر أن عدد الزوار الآن يتجاوز مليون شخص خلال مولد سيدي البدوي»(41).

ويصف هذا الكاتبُ نفسُه مولدَ إبراهيم الدسوقي بدسوق، وهو أهم مولد بمصر بعد مولد طنطا. وقد تم إحياءُ هذا المولد بالصورة نفسها، وأعلنت البلدية أنها هيأتْ المكان من أجل استقبال مليونيْ زائر. وتتواتر موالد أخرى في المدن والقرى في كل البلاد، في الدلتا كما في مصر العليا.

إذا كانت طقوس الصوفية واجتماعاتها المعتادة لا تنفتَح كثيراً في وجه النساء، فإن هؤلاء الأخيرات تُثبتن حضورهن وحريتَهن في التصرف في هذه الموالد التي تدوم ما بين أسبوع وأسبوعين. وهنا أيضا يتدخل توسط الولي بشكل ناجع فيحدث تغييرا في خطوط الفصل والميْز والاتصال بين الجنسين. وبذلك، فهو يجذب حبٌّ أكبر عدد من الناس. إن القداسة تتجاوز الطرق والزوايا. غير أنه يجب أن نضيف أن الذّكر الطرقي يحتل دائما مركز الصدارة في الموالد. وسواء تعلق الأمرُ بالمولد النبوي أو بموالد الأولياء الكبار، فحلقات الذكر التي تقيمها الطرق المصرية الرئيسية تشكّل القلبَ النابض في هذه الاحتفالات، حيث توفد السلطةُ المركزية ممثليها بشكل واسع، وترخص بكل التجمعات الأخرى وبالتجارات القانونية وغير القانونية. ويَستقبل المجلسُ الأعلى للطرق العلماءَ وممثلي الرئاسة والسلطات الإقليمية والمحلية. وتُعطى انطلاقةُ بدء الاحتفالات بمراسيم الاستقبال. وفي هذه الظروف تتأكد أمام أعين الجماهير أوليةُ التوسُّط، ولغزُ السلط التي تنتج عنه، وعلاقة السلطة التي يسلِّم بها.

لقد أثارت الموالد والتنظيمات الطرقية اهتمام الملاحظين منذ بداية القرن التاسع عشر. وتستمر هذه الموالد حتى وقتنا هذا. إن المراسيم التي تابعها لين Lane، ووصَفَها في القرن الماضي، هي نفسُها التي يسجِّل لويزَار Luizard شعبيتَها الآن. لا يمكن أن نماثل، بالطبع، بين أشكال التّوسُّل التي نشهدها في نهاية القرن العشرين ومثيلاتها في القرن التاسع عشر. فقد كانت الطقوسُ والمذاهبُ تشهد، في ذلك العصر، تغيرات مهمة، وتستمر هذه السيرورة التحولية حتى أيامنا هاته(42). ويركز تيارٌ إصلاحي، داخل الطرق نفسها، منذ نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، على تقيُّد أشدَّ بالتعاليم السنية؛ وبذلك يدنو هذا التيار من تصور يتميز بـ«الاعتدال»، وهو تصور يدافعَ عنه أغلب علماء الإسلام السني. وقد كان للإصلاح الوهابي، بإدانته العنيفة «للخرافات» و«البدَع» والشرْك الولائي، صدى كبير وأثر أكيد في مصر وفي دول المغرب. والآن تبرز مواضيع وتوقعات جديدة في كل هذه الاحتفالات. كما أن تعاقُب البركة ينطوي، كما كان في الماضي، على تصورات متباعدة ومختلفة. إنها فضيلة لا تُدرَك، وهي تَسمُ الأشخاص أو الأشياء أو الأمكنة أو الأحداث؛ ومثال ذلك هذه الاحتفالات الكبرى التي تُقام حول الأضرحة. إن البَرَكة تتحول إلى قوة منظَّمة، أو إنها تصير لزوماً «أخلاقياً» في أوساط المتعلمين والموظفين(43). غير أن كل هذه التغيُّرات في التصور لا تشكّك البتّة في سلطة التوسط التي يشترك فيها الوليُّ مع الشيخ الذي

يقوم بالتلقين الصوفي. وقد بيَّنت قضيةُ الرسائل المبعوثة إلى ضريح الإمام الشافعي سنة 1960 قُوَّةَ هذه السلطة.

ومهما تكُن التحفظاتُ أو الانتقادات أو الإدانات التي صدرت من العلماء في مصر، وفي باقي دول إفريقيا الشمالية، ضدَّ السلطة المطلقة للشيخ على مريديه، فقد تفوقت قاعدةُ خضوع المريدين للتربية ولإجراءاتِ توسُّط الشيخ في كل هذه البلدان. ويُعتبر هذا الإجلال العميق للشيخ، رغم أنه «يلطِّفه» نوعٌ من التقارب بين التصوف والعلم، وخصوصا في الحركات ذات التوجه الشاذلي، شرطا لازباً من أجل الفتح. إن التشكيك في سلطة الشيخ، أو الارتياب إزاء فضائله، يعني هجر الطريقة أو تغيير المُرَبِّي.

تُخفي خطاباتُ التحديث وخطاباتُ ما سُمِّيَ بالأصولية التوافقَ الذي يوجد بين التوسط والخضوع اللذين يشتغلان داخل الحقل الديني بما فيه الأصولية من جهة، والتوسُّط والخضوع اللذين يعملان داخل الحقل السياسي من جهة أخرى. لقد ارتكز خلقُ مصر حديثة، منذ محمد علي وحتى الثورة الناصرية (مروراً بالمرحلة الكولونيالية وعودة المَلَكية في القرن العشرين)، على نشْر عقلانية تميل إلى تحديد مجال السلطة والاعتقاد الدينيين، وتنظيمهما في إطار بيروقراطيات في الآن نفسه. غير أننا نلاحظ الآن أن الزوايا اكتسبت قوة كبيرة، وربما رجع ذلك إلى مبادراتها؛ ويبدو أنها عادت عودةً حقيقية. إنها ذات بناء مؤسسي متين، خلافا لحالتها في المغرب والجزائر؛ كما يظهر أنها استفادت من هذه البَرْقَرَطة، رغم أنها تستمر في التكاثر متجاوزة الحدود التي تدّعي هذه البَرْقَرَطة حبسَها في داخلها. وأخيرا، فإن النظام الذي برز إثر ثورة 1952 كان يمارِس بنجاح، مثل سابقيه في القرن التاسع عشر، انتقاءَ النُّخَب الطُّرُقية واستقطابَها، ويشجع تكوينَ هذا النوع من السلطة الذي لا يعارض في شيء تصوراته وممارساته الخاصة للحكم. إن التمفصل الإداري بين الدولة والزوايا في مصر، والذي تَمَّ دعمُه وتقعيدُه قانونياً منذ القرن التاسع عشر، يعمل بالفعل على نشر واسع للعلاقة السياسية السلطوية.

إن سيرورة مراقبة العلماء والطرقيين، وما وازى ذلك من جُهد من أجل إدراج تدبير بيروقراطي، عبارةٌ عن جزء من التغييرات التي أدخلها محمد علي والأنظمة التي أعقبته. فقد كانت إقامة بنيات حاكمة مكلفة بمراقبة الحركات الصوفية استمراراً لجهود الدولة التي نجحت، منذ القرن الثامن عشر في المغرب وفي مجموع الأقاليم العثمانية، في أن تضع الزوايا القوية في خدمة السلاطين. وبهذا اكتسبت الزاوية القادرية والزاويتان البَكرية والسَّعدية مثلاً بمصر، وظيفةً شبه رسمية. أما في المغرب، فقد دخلت الزاويتان الناصرية والوزانية في خدمة السلالة العلوية. ويعود إنشاء سلطة موحَّدة على الزوايا لأول مرة إلى الأمر السلطاني الصادر

عن محمد علي سنة 1812. وقد تولّت الزاويةُ البكرية هذه السلطةَ الإدارية والتوجيهية ومارستْها حتى سنة 1947، رغم التعديلات التي عرفتها التنظيمات الرسمية للطرق الصوفية على مر الأزمنة(44). وعبر سلسلة من التدابير القانونية، امتدت من سنة 1812 إلى 1895، سَحبت السلطةُ المركزية من شيخ الأزهر سلطتَه على الطرق، وأعطت لعضو من أسرة البكري المَشْيَخة العُليا على كلّ الزوايا التي نُشرت قائمةٌ رسمية لها. وهكذا صارت هذه الإدارة الوحيدة تشرف على الأضرحة والمساجد الطرقية والزوايا بخلفائها ونوابها. وفي نهاية القرن التاسع عشر، بوشِرَت عدةُ إصلاحات من أجل القضاء على الممارسات التي كانت تُعتبر غير مطابقة للمذهب السنّي. وهكذا تم حظر «الدّوسة» سنة 1881. ومن الخطوات الحاسمة التي أقدم عليها النظام سنة 1885، في إطار إقامة هذه البيروقراطية الدينية، إصدارُ المرسوم الخديوي الجديد الذي أنشأ «قانون الزوايا الصوفية». وبهذا لم تعُد وظيفةُ شيخِ مَشايخِ الطُّرق متروكة لأسرة معينة؛ فقد صارت وظيفةً رسمية يتولاها عضوٌ ينتخبه المجلس الصوفي الذي أنشأه هذا القانون نفسُه(45). وغدت المؤسساتُ الصوفية من اختصاص وزارة الوَقْف التي باشرتْ إدارة أملاك هذه المؤسسات، علما بأنها ظلت تنتفع رغم ذلك من الأملاك الأخرى المسماة وقْفاً *أهليا*، وهي أملاك كانت قد مُنحت لها. وقد أعطى هذا التنظيمُ الجديد، الذي صار رسميا، للطرق نوعا من الاستقلال، وضَمن لها مواردَ مهمة كان العلماء قد فقدوها منذ مصادرة الدولة للأوقاف. وفيما بعد توسعتْ هذه الشبكة البيروقراطية التي كانت في البداية مقصورة على زوايا العاصمة، لتشمل زوايا الأقاليم. وكان على الأشياخ أن يُمثّلوا في كل البلاد بواسطة خلفاء ونواب مُجازين. واعتُبِرَتْ حلقاتُ الذِّكْر التي لا تتم في حضرة هؤلاء الممثّلين تجمعات غير قانونية (حسب مراسيم 1903، 1905).

ولم يتغير النظامُ الرسمي للزوايا والقوانينُ التي تؤسسه حتى الخمسينيات من القرن الجاري. ففي سنة 1952، تم إلغاء الوقف الأهلي، مما أزّمَ الوضعية المالية لشيوخ الزوايا. وبعد ذلك، ومع توطد حكم الضباط، تولى المجلسُ الأعلى إدارةَ كل الزوايا المعترف بها رسميا وغير المعترف بها (1958). وقد عمل الشيوخ الأعْلَوْن عموميا على دعم الاشتراكية، كما يصورها الرئيس. وفي عهد السادات خصّ قانونُ 1976 الزوايا بوظائف «اجتماعية ووطنية وثقافية». وقد وسّع النظامُ المجلسَ الأعلى، فأصبح يضم ممثلي الأزهر، وكذا الموظفين السامين للوزارات. وتتضمن اختصاصاتُ هذا المجلس المصادقةَ على تعيين كل من تقلد مهمة بالزوايا، وسلطة الموافقة على كل نشاط صوفي، والإشراف على الطرقية.

لعل البرهان الواضح على العناية السامية التي يبديها النظام المنبثق من ثورة 1952 بالزوايا، هو هذا المجهودُ الجديد في إعادة التنظيم. ولا يمكن أن نَنْسى، رغم التكتّم الذي رافق هذه التدابير، أنه عُهد بهذا الملف لعبد الكريم عامر، الرجل القوي في الجيش المصري، حتى

وفـاته سنة 1967. لقد صارت الطرقية، التي نَـمَّتْ في عهد السادات منابرها الصحفية والتعبيرية الخاصة (وقد امتلكتها في الحقيقة منذ 1958)، تشكل ثقلا موازنا لكل التيارات الأخرى التي تطالب باتباع السنة، سواء في صيغتها الأزهرية أو في صيغ أخرى.

أجل، لقد ظهرت حركات وتيارات أخرى تشبه، بوجه معين، الأحزاب السياسية وشبكات حرب العصابات والتنظيمات الجماهيرية الحديثة. وصارت التيارات التي قامت باسم الإسلام تنتقد منذ العشرينيات هيمنةَ الإسلام الأزهري وإسلام الزوايا. وقد تمكّن تنظيم الإخوان المسلمين، من بين كل هذه التنظيمات، من ضم عدد كبير من المناضلين في مصر وفي أماكن أخرى من العالم الإسلامي. وقد أحرج الحكمَ المَلكي، وواجه نظامَ عبد الناصر في معركة دامية. ولم يَحُلِ القمعُ، الذي نجح في وقت معين في قطع رأسه وتفكيك خلاياه (إعدام سيد قطب سنة 1966)، دون عودة جماعات أخرى أكثر نضالية. وما زالت حربُ العصابات التي يقوم بها في المدن والقرى تَرُجُّ النظامَ وتضع أمامه المصاعب(46).

هل نستنتج من هذا أن الحركات الطرقية عفَتْ؟ لم يحصل ذلك، بل إن الحركات ما زالت إلى الآن تضم ملتزمين ومحبين كثيرين جدا انتشروا في جميع أنحاء البلاد. ويقدّرهم المجلسُ الأعلى بخمسة ملايين؛ ولربما يكون هذا العدد مبالَغا فيه، ولكنه يوحي بأهمية الظاهرة، وهو عدد لم يتمكن من ادعاء الوصول إليه أيُّ حزب سياسي، بما في ذلك الحزب الاشتراكي العربي قبل هزيمة 1967. ومن جانب آخر، ينبغي أن نتعامل مع هذا التقدير بنوع من الحذر، ذلك أن مفهوم الانتماء مائع جدا. فمن هو المنتمي والملتزم؟ يدخل في مفهوم المنتمي المتعاطفُ العام، كما يدخل فيه المتشيعُ الذي يكرس حياته وموارده للزاوية. غير أن هذا الرقم قد يترجم عدمَ ثبات اجتماعي يُحبِط بميوعته التنظيمات المناضلة الأكثر بَنْيَنة والأكثر تشددا. ومن جانب آخر، فعدد الزوايا المعترف بها يستمر في التزايد(47). كما أن مرونةَ الانتماء إلى الطرق ونمطَ عملها يضمنان التفاعل مع أنواع مختلفة من التنظيمات. وبهذا يكون فضاءُ التفاوض مع الدولة موسَّعا بشكل مُميَّز. ونجد تنظيمات إسلامية أقربَ إلى الصوفية، تدعو إلى المشاركة في البرلمان، في حين تختار تنظيماتٌ أخرى حربَ العصابات الحضرية والإرهاب. وأخيرا، فإن إنشاء البناء المؤسَّسي للزوايا أدى، كما كان يُنتظر، إلى استقطاب ناجح في بعض الأوساط السياسية وفي أوساط الأعمال من طرف التنظيمات الطرقية.

ما زالت الطرقية تجذب الناس أكثر مما تفعل كلُّ التيارات الإسلامية الجديدة مجتمعةً، رغم أن الزوايا فقدت كليا أو جزئيا بعضَ وظائفها القديمة (التثقيف ودعم الفقراء والتحكيم وحماية التجارة والطرق) لصالح الدولة أو لصالح تلك التنظيمات الجديدة (إغاثة المعوزين ودعم وتكوين رأس المال والخدمات الاجتماعية المتنوعة). وربما شكلت الزوايا الحركات

الوحيدةَ التي تُدمِج الآن في مصر جزءاً من الشعب في النظام السياسي. إنها تتوسَّط لدى الدولة لصالح منتميها والمتعاطفين معها. والتشجيعات التي تستفيد منها عبارة عن اعتراف من هذه التشكيلة نحو السلطة التي يدافعون عن ضرورتها ومحبَّتها. إن الزوايا هي التي قَنَّنَتْ وقَدَّسَتْ علاقة سلطة كَفَّتْ منذ زمن بعيد عن التفرد بها.

وبمقارنة هذه الحالة بما يوجد في المغرب والجزائر، نجد أن البناء المؤسسي للزوايا في مصر أَحَلَّ نموذجَ التوسط والعلاقة بين الشيخ والمريد في مركز الحياة الدينية والسياسية لهذا البلد. وقد أخفى خطابُ الدولة الحديثة ذلك في الجزائر ومصر لبعض الوقت؛ أما في المغرب فقد ظل التوسطُ وعلاقةُ السلطة التي تصاحبه حاضريْن دائما في الحياة الدينية والسياسية. وقد امتثل لهما التحديثُ، بما في ذلك مظاهر التعددية السياسية والليبرالية الاقتصادية. ويبدو أن مصر، في عهد مبارك، تقترب من هذه الصيغة؛ أما الجزائر الحالية فأخفقت، حتى الآن، في إقامة مثال للوساطة. ففي مصر، كما في المغرب، بالإمكان إيجادُ تراضٍ(48) مع نزاعات أخرى تقوم باسم الإسلام، خصوصا وأن أرضياتها ترفض الأحزاب وترمي إلى إخضاع البرلمانات لحاكم مسلم عادل، تتلاءم صُوَرُه مع صورة الشيخ الملهَم المُحاط بمريدين مخلصين أوفياء. وفي مرحلة أولى على الأقل، لا يمكن أن تعوق إدماجَ هذه التيارات الجديدة اختلافاتٌ مذهبية، بما أن البرلمانات على الشكل الغربي، التي أنشأتها هذه الأنظمةُ الحديثة، لا تتجاوز مفهوم الشورى الذي يستند إليه المؤوِّلون الجدد للإسلام، وهو مفهوم يتنافى في حد ذاته مع الحكم الفردي.

هوامش الفصل السادس

1) علي الكنز (1993)، ص ص 94، 95. ويستعمل الكنز مصطلح نظام «قيصري». وانظر، بخصوص التأرجح بين نموذجين، خلدون حسن النقيب (1991)، ص. 342.
2) انظر أجرون (1964).
3) بورديو (1958) و(1972)؛ وتوران (1971). وانظر ميراد (1967)؛ وأجرون (1964).
4) بيرك (1962) و(1978)؛ وبورديو (1972).
5) بورديو (1958)؛ وبيرك (1962).
6) بورديو والصياد (1964)، ص. 17.
7) رحّلت الإقامات والتجميعات القسرية والهجرة، تبعا لبورديو والصياد، 3.000.000 من القرويين بين 1955 و1962، وهو ما يشكل نصف السكان. انظر بورديو والصياد (1964)، ص. 13.
8) بورديو والصياد، (1964)، ص. 20.
9) أجرون (1964)، ص. 101.
10) ميراد (1967)، ص ص. 82-83.
11) من هذه الشخصيات ابن باديس والإبراهيمي وعُقبي وتوفيق المدني. انظر، بخصوص كل هذا، ميراد (1967)، ص ص. 76، 230-233، 265-266، 272. وانظر، بصدد مفهوم «العشيرة المتخيلة» أو الأمة المتصورة، أندرسون (1983).
12) أجرون (1964)، ص. 95.
13) ستورا (1982)، ص ص. 210-211 بالخصوص.
14) كانت هذه الحكومة تعيش بالمنفى، وقد أحدثت سنة 1958.
15) فاتان (1982)و(1983)؛ وأنتيلين (1986)، ص ص. 75-76.
16) وقد أحدثَتْ وزارةٌ مكلفة بالشؤون الإسلامية، وعُهِدَ بها منذ زمن طويل إلى أعضاء قدماء في حركة ابن باديس.
17) الكنز (1993)، ص. 110.
18) بورديو (1972). وانظر، بخصوص إعادة صياغة تقليدية جديدة وظهورها، بورديو (1958). وانظر بورديو والصياد (1964)، بخصوص ظهور الحجاب في القبايل.
19) كاندت (1969)، ص ص. 73، 74-77.
20) غلنر وواتربوري (1977)، وكاندت (1969)، ص ص. 72، 285-303.
21) بورديو والصياد (1964)، ص. 163.
22) انظر، بخصوص الجزائر، كاندت (1969). وانظر، بخصوص المغرب، واتربوري (1970).
23) انظر ميراد (1967)، حيث يرى أن الأنساب الشريفة بقيت قوية محليا. وانظر روبرتز (1981)؛ وكولونا (1981)؛ وبورديو (1958)، ص ص. 102-103.
24) انظر التحري الذي أنجزه كيتيس (1974). وقد أجري هذا التحري في 1972-1973. وانظر عمل موساوي على منطقة قنادسة.
25) حربي (1980)، ص. 218. وانظر، بصدد بومدين بوصفه وريثا لبوصوف، فرانكوس (1976)، ص. 73.
26) أنتيلين (1986)، ص. 62.
27) ليس المقصود هنا الترويج لنظرة ساذجة (أو مُغرضة) للتجربة الديموقراطية المصرية. وهي تجربة كانت تشوبها الضغوط والرشوة، وسطوة أهل المال والجاه. ولكنها رغم ذلك كانت تجربة نمط من الحكم مخالف للنمط الذي جاءت به ثورةُ الضباط الأحرار.
27مكرر) وقد أثار إعدام منظِّرهم الرئيسي وزعيمهم سيد قطب سنة 1966 موجة من الاحتجاج الدولي.
27) أبوشي (1970)، ص ص. 159-160.
29) لطفي الخولي، جريدة **الأهرام**، عدد 12 مارس 1961. ويتابع الكاتب هذا الخط الاستدلالي في **الأهرام**، عدد 13 يونيو، و2 و31 يوليوز 1961. وهذه الإحالة مذكورة في كتاب أنور عبد المالك (1962).

خُلاصَات

يمكن أن نعمم المقارنات التي أقمناها في الفصول السابقة على مجموع المجتمعات العربية، ذلك أنه رغم التقلبات التاريخية والانقسامات، تحافظ هذه المجتمعات على روابط ثقافية وبشرية قوية جدا بينها. وهذه الروابط تبينها الأصداء العميقة التي يُحْدثها كلُّ تغيير يمس مجتمعا من هذه المجتمعات في باقي المجتمعات الأخرى.

في كل هذه المجتمعات، كان الحدثُ الأهمُّ حتى السنوات الأخيرة، هو بروزُ الدولة السلطوية وتقويتُها. وقد ظهر انفتاحٌ محتشم منذ زمن قريب، غير أن هذا الانفتاح يظل مترددا(1). وقد تنوعت، إلى زمن قريب، نماذجُ الحياة الاجتماعية والاقتصادية التي دافعت عنها دوائرُ الحكم: مجتمع ليبرالي، أو مجتمع اشتراكي، أو طريق ثالث يطعن في النموذجين (الاشتراكي والليبرالي)، ويستند إلى تأويل معين للإسلام أو إلى نظرية للخصوصية الثقافية. والحقيقة أن أنماط المشروعية المستنَد إليها مختلفة: مشروعية ذات نزعة تقليدية، أو مشروعية ثورية؛ وتحاول كلتا المشروعيتين أن تُدْرجَا تغييرات محتَّمة. والحقيقة أن كل البلدان العربية تواجه صراعات صريحة أو خفية بينها أو مع جيرانها. وأخيرا، فحتى بداية البِيريسْتْرُويْكا، كانت هذه البلدان تصنِّف وتُعرِّف نفسها من خلال مقولتين: تقدمية أو «معتدلة» (أي محافظة).

ورغم ذلك، فكل هذه الاختلافات لا يمكن أن تخفي تشابها جوهريا يخص التعاملَ مع ممارسة الحكم: فسواء كانت الأنظمة مَلكية أو جمهورية من النوع الذي يقوم على الحزب الوحيد ودعم القوات المسلَّحة، فجميعها تدعي مشروعية مستندة إلى تمثيل مباشر لما يُصطلَح عليه بالجماهير، وتتجاهل كل بديل أو تقمعه أو تقبَل جزئيات منه بصعوبة. وتتميز البنية السلطوية بالانفراد بالقرار في شأن طموحات ومصائر المجتمعات المحكومة. وتظل هذه البنية مثل مشهد «مسرحي» ثابت تقدِّم الأنظمة والنخب «إبداعها» عليه. وتسقط مَلكياتٌ (من بين أنظمة أخرى)، كما وقع في الخمسينيات، تحت ضغط طموحات الشعب، غير أنه تخلفها أحزاب وحيدة أو مسيَّرة، أو رؤساء مستبدون. وبما أن هؤلاء الأخيرين يتربعون على رأس أحزابهم، فإنهم يستطيعون تغييرَ التوجهات الاقتصادية والاجتماعية لهذه الأحزاب، وقد

يذهبون إلى جَعْلِ أحزابهم تتبنى تدابيرَ اقتصادية واجتماعية منافية للإيديولوجية التي تم الانطلاق منها. والأمثلة على هذه التبدلات كثيرة جدا. ومن التبدلات المذهلة *الانفتاح* (1972) الذي قرره أنور السادات الذي لم يكن غير «تلميذ» متواضع للرئيس الكبير عبد الناصر طول مدة حكم هذا الأخير. والشيءُ المدهش أنه، برغم المراجعات الجذرية التي مست السياسات والبرامج، فقد ظل البناءُ التسلطي ثابتاً لا يتغيّر.

ويمكن أن تتخذ البنية التسلطية أشكالا متنوعة، وترتكز على إيديولوجيات مختلفة إن لم تكن متعارضة: مَلكيات مطلقة أو شبه مطلقة، أو دكتاتوريات عسكرية، أو أحزاب وحيدة، أو أحزاب متعددة غالبيتُها مراقَبة. ويمثل المغرب والأردن نموذجين للمَلَكية شبه المطلقة، أما العربية السعودية والإمارات وعُمان فعبارة عن مَلكيات مطلقة؛ ويمكن أن نصنف ليبيا وموريطانيا في النوع الثاني؛ أما الجزائر وتونس وسوريا والعراق فتندرج في النوع الثالث الذي يستند في المعاملات مع القوى المدنية على الآلة العسكرية. وبالطبع، توجد فروق مهمة بين هذه الدول. فالدولة التونسية وفرت، إلى زمن قريب، بعض حريات التعبير للمواطنين، أما ليبيا فلا تترك لهم أي نوع من الحرية. ويستند النموذج الأول للدولة إلى ليبرالية اقتصادية اعتمدتْ التخطيط قبل الاكتساح الليبرالي الحالي، أما النموذج الثاني للدولة فيستند إلى تأويل اشتراكي للإسلام. ويمكن أن نعثر كذلك على تباينات بين الدول ترتبط بالأنماط الثلاثة التي ميزناها.

أشرنا إلى أن الإيديولوجيات قد تتنوع، وقد تتعارض. وتبين المقارنة بين ليبيا وتونس هذه النقطة بشكل واضح. وإذا دققنا أكثر، لاحظنا في الحال فروقا داخل الكتلة الإيديولوجية نفسها: المحافظة عبر الإكراه على بعض القيم والسلوكات المعتبَرة «أصلية» (العربية السعودية)، أو اللجوء إلى «تقليد» متنور من أجل تبرير تغيير جدٍّ متَأنٍّ وإصلاحات بطيئة جدا (المغرب). أما في الكتلة التي كانت تسمى اشتراكية سابقاً فنجد أن الإسلام الثوري للقذافي يناقض علمانية سوريا والتبني السريع والجديد للإسلام في العراق خلال حرب الخليج وبعدها. وعلى مستويات إيديولوجية أخرى، لا يوجد فرق إلا في درجة النضالية. وهذا حال الوحدوية في أشكالها المغاربية أو الشرق-أوسطية أو القومية. وقد استَعملت بعضُ الدول القوميةَ أحيانا بمعنى يمكن مقارنتُه بالاستعمالات الفاشية للقومية. وما زالت ليبيا حاليا المروِّجَ الأساسي لهذا النوع من القومية. ولكن، قبل ليبيا، كان لمصر في عهد عبد الناصر لهجةٌ مشابهة؛ هذا، بصرف النظر عن قومية الأحزاب البعثية.

يبدو أننا أمام بنية تشتغل في كل البلاد العربية. ويمكن أن ننظر إلى مكوِّناتها من خلال خمسة مظاهر في ممارسة الحكم:

أ - حصر سلطة اتخاذ القرار في مجموعة صغيرة من الرجال يبرز من بينهم واحد فقط على الساحة العمومية.

ب - حرمان المجتمع المدني من وسائل مؤسسية يمارس بواسطتها المراقبة على جهاز الدولة. وبالمقابل، يسيطر على هذا المجتمع المدني جهازٌ قمعي أو رقابي متطور ومتشعب.

جـ - لزوم التقييد المطلق نسبيا بما تعتبره الدولة «أعراف الشعب». ويرافق هذا اللزومَ لزومُ التعلق المعلَن بإيديولوجية محدَّدة. وتُحدَّد هذه الأخيرة عموما على أساس إثني أو ديني أو عليهما معا.

د - لا يُسمَح، باستثناء محاولات حديثة العهد، إلا بنوع من الليبرالية تحدده المصالحُ الرسمية؛ فالدولة المتسلطة لا تسمح رسميا بتنوعات لغوية أو مذهبية أو إقليمية. فالنموذج عندها مجتمعٌ متساوٍ ومنسجمٌ، حيث يحرك كلَّ الأفراد «الواجبُ نحو البلاد». غير أن النظام يتبنى موقفا مزدوجاً إزاء كل هذه التعدديات؛ إنه ينكرها رسميا أو يتجاهلها أو يقبلها في حدود، فيما يسخِّرها أحيانا؛ غير أن هذا لا يمنع الدولةَ من أن تُنَصِّبَ نفسها وسيطا وحيدا مسموحا به بين القوى السياسية والاجتماعية.

هـ - تتخذ الطاعةُ والقيامُ بالواجب أشكالَ خضوع تفاخري للرئيس أو القائد الأعلى. ويتجسد السلوك في العلاقات البيروقراطية وفق هذه العلاقة الأوَّلية: ففي كل نظام سُلَّمي/تراتُبي يوافقُ الخضوعُ المطلوبُ من المرؤوس نشاطَ رئيسه وبسطَ سلطته. ونعثر على هذه الثنائية في كل مكان: في البيروقراطية، حيث الكل رئيسٌ ومرؤوسٌ بالمناوبة في سَدِّ الوظائف. فهذا التفاعل يمحو الوساطة القانونية والمؤسَّسية في علاقة الهيمنة أو يُضعِفها.

لنرسم الآن البنيةَ من خلال تحليل ضمنيات هذه المكونات الخمسة. إن الإشكاليتين الأساسيتين اللتين تطرحهما العلاقة بالقائد الأعلى (انظر (أ) و(هـ)) تكمنان في الازدواجية الجوهرية في التعامل مع سلطته وفي عملية الاستخلاف التي لا تخلو من عنف. فالرئاسةُ تتحدد، أولا، «بالإمساك» عن الشغل بمعناه العادي، وينبغي ألا نفهم من هذا غيابَ النشاط، بل إنه يعني الوضعية التي يكون فيها من يبلغ التصدر المطلق، بحيث إنه ليس مُلزَما بالعمل لأن له مجموعة من المساعدين الأقربين يضعون أنفسهم في خدمته. فلأنه «رجل حر حقيقي»، لا يحتاج إلى «وضع يده في العمل». وقد صمد هذا النموذج رغم التقلبات الاقتصادية التي حملها القرن العشرون.

ومع ذلك، فالرئاسة تتطلب مراقبةَ جهاز الحكم. ويمارس القائد الأعلى هذه المراقبة بواسطة حلقة مصغرة من الخدام المخلصين، ينتقي منهم تابعا يكون أقرب الناس إليه. وهذا

التابع المتلمذ هو الذي يطلَق عليه أحيانا لقبُ «الرجل القوي». ولا يُسيِّرُ السياسة الداخلية والسياسة الاقتصادية إلا الرجالُ الأقوياء. ويحتكر القائد الأعلى السياسة الخارجية، ونادرا ما يتدخل عموميا بشأن القضايا الملموسة.

يعيش الشيخ والمريد في إطار علاقة ازدواج وتأرجح. وبما أنه لا توجد قواعد موضوعة وتامة الوضوح تقنن عملية الاستخلاف، ولا مؤسسات ثابتة وقارة تسمح للمجتمع المدني بأن يلعب دورا توازنيا في المراحل الانتقالية، فإنه يظل من الممكن الانتقال من الطاعة المطلقة للرئيس إلى التخلص منه بصورة أو بأخرى. وبذلك يتم التغلب على هذا المشكل مؤقتا حتى تأتي دورة أخرى. وتَسِمُ هذه الثنائية، كما رأينا، مواقفَ الفاعلين في إطار تفاعلهم اليومي مع السلطة. إن السلطة الممارَسة بهذا الوجه لا تعني أنه ينبغي اعتبار الدولة التسلطية شيئا يحيا حياتَه الخاصة خارج المجتمع. فالعكس هو الصحيح؛ ذلك أنه يجب أن نسجل أن الثنائية الموجودة في علاقة الرئيس/المرؤوس، والشيخ/المريد، والأب/الإبن، تفعل داخلَ مركز العلاقات الاجتماعية وفي صلبها.

ورغم نزوع المركز السياسي إلى الانغلاق، فإن عليه أن يبحث عن نُخَب تدير شؤونه. ويتباين التطورُ المعاصر لجهاز الدولة، وتتشعب وسائلُه تشعُّباً شديدا، بالنظر إلى العدد الصغير من المؤسسات التي كانت تتمتع بها الأنظمة العتيقة، وبالنظر إلى البساطة النسبية للأجهزة التي أُنشِئَت خلال المرحلة الاستعمارية أو خلال الهيمنة الأمبريالية المباشرة. وقد فرض تطورُ أجهزة الدولة الباهر منذ الستينيات حركيةً اجتماعية كبيرة. وفَرضت التغيراتُ التي مست الأوضاع والطبقات سُبُلاً جديدة للارتقاء تلخصت في شيئين : المدرسة والجيش. ولعبت المدرسة والجيش الدورَ الرئيسي في التغييرات التي مَسَّت المكانة والانتماء الطبقي، وذلك باستيعاب النُّخَب بسرعة، حيثُ كان النجاح سريعا نسبيا لأن الصراعات الخفية بين الزعماء المحتملين والتعلق الشخصي تتفوق على اكتساب المقدرات التقنية ؛ وهو اكتساب يتم ببطء كبير، على كل حال. وبهذا هضم جهازُ الدولة الأنتلجنسيا بأعداد كبيرة، وأعاد تحديد مهمتها أو حطَّ من قيمتها، وأحيانا مورسَت أعمال رَمَتْ إلى تصفيتها. في هذا السياق، كان انتقاءُ النخب واستقطابُها يتيح، عبر أصول هذه النخب الاجتماعية وارتباطاتها الإقليمية والدينية والإثنية والقرابية، إدماجا محليا للسلطة المُمَرْكزة. غير أن هذا الإدماج لا يعمر طويلا بسبب الاستقلال الذي كان يميل إليه الجهاز البيروقراطي.

بقيت، إذن، وإلى زمن قريب، ثلاث دعائم/وسائل للمراقبة : التنمية الاقتصادية المتسارعة، والإيديولوجيا، والقمع. ولكن التنمية الاقتصادية يَحُدُّ منها الطابعُ الانتفاعي والانتهازي الذي تتميز به المجموعات الحاكمة والأوساط التي تدور في فَلَكها. ويرتبط هذا الطابع منطقيا بصيغة الاستقطاب والانتقاء وبقاعدة الإخلاص، وقد تحدثنا عنهما أعلاه. ومن

الأشياء التي تُوقفُ كذلك التنمية الاقتصادية التبادلُ اللامتكافئ وانعدام مسايَرة التطورات التقنية التي تحصل في العالم. وهذا يؤدي إلى «الانفجارات الاجتماعية المطَّردة»، وإلى قمعها بواسطة القوة.

وبهذا يكون الجيشُ دائما في مركز الحياة الوطنية، وقد يكون القائدُ الأعلى منحدرا من الجيش أو مكتسبا لقدرات وألقاب عسكرية: هكذا تصير المؤسسةُ العسكرية أسهلَ طريق وأقواه للارتقاء الاجتماعي. وبما أن كلَّ أسس السلطة المدنية تبقى هشة، فلا يمكن للقائد الأعلى أن يبني عليها سلطته. عندها تجد المجموعة الحاكمة نفسها داخل لعبة متناقضة، حيث يُستعمَل الجيشُ لقهر الرأي والتشكيلات السياسية، وتلجأُ إلى التحالف مع هذه التشكيلات كي لا يتدعم الجيش بصفة تهدد الرئاسة.

تُدخِل هذه اللعبة كذلك لعبةَ النزعات الإقليمية والمذهبية والإثنية. ويحاولُ القائدُ الأعلى تجسيد وحدة الأمة؛ والويل لمن مَسَّ حياته أو عمله بخطاب أو فعل. بهذا تتموقع الدولة التسلطية بين إرادة تسوية الأوضاع وإضفاء التجانس التام على الحياة الوطنية من جهة، والتنوع الذي تفترضه سلطة الرئيس من جهة أخرى. فوظيفة التوسُّط بين هذه النزعات ضرورية في تحديد مهامِّ الرئيس.

هناك عاملان، إن لم يَحُلا هذا التناقض فبإمكانهما أن يخففا من حدته على الأقل. قد ينشغل الجيشُ بالدفاع عن الوطن أو بتدعيمه، وهذا يتطلب مسانَدة الشعب. وهنا يبرز دورُ الإيديولوجيا، وهو العامل الثاني. فالصراعات الخارجية، سواء تلك التي تحصل مع دول غير عربية، أو تلك التي تحصل مع دول عربية تكون متَّهَمة دوما بخيانة المُثُل القومية، تبرر الاستفراد بالسلطة. وتتصدر الإيديولوجيا مهمةَ الدفاع عن النظام بصفته ضامن الوطن والاستقلال والمثل العليا. إن الفكرة القوية التي تدافع عن بناء أمة عربية كبرى متحدة تقوم دَوْماً بتعبئة الرأي العام. فهذه الفكرة تستنفر تحالفات أخرى (إسلامية مثلا) تُسَلِّمُ بصورة ضمنية بدور هام للعروبة. وهذا يعبر عن اتصال للهويات، حيث يتقاطع العامل الإثني مع العامل الديني.

إن أهم شيء تجب الإشارة إليه هنا هو أن الدولة قامت لزمن طويل بوصفها المنتجَ الوحيدَ للإيديولوجيا، وأن التعلق بها ينبغي أن تعبر عنه رموزٌ مرئية؛ ومن الأمثلة البسيطة على ذلك الألبسة «الوطنية»، والتعلق المعلَن بالتراث الثقافي بالمعنى الواسع. والسِّمةُ الأساسية التي تبدو هنا مقبولة بشكل واسع، أن هذه الإيديولوجيا «إيديولوجيتنا»، فهي نابعة منا، وليست إيديولوجية مستورَدة. والأفكار التي تُنعَتُ بوصمة «الإيديولوجيا الدخيلة» هي ما تقول الدولة ومثقفوها إنها كذلك. فتارة هي الليبرالية الاقتصادية أو الثقافية، وتارة أخرى هي الاشتراكية،

وأحيانا أخرى يتم التصدي لهما كليهما بواسطة هذه الحجة. وحين يُقبَل نسق معين من الأفكار، فإنه يصير بالضرورة إثنيا. وكان هذا حال الاشتراكية العربية.

قد يلبس هذا النوع من التصورات، في شكله الأقصى، طابعا مقدّسا، بحيث يُترجَم الصفاءُ الإيديولوجي من خلال تجنُّب كلِّ عدوى أجنبية. وهذا يقودنا إلى جدلية العلاقة بين الطاهر/الخالص والمدنّس/المُلوَّث التي ترتكز عليها التمايُزات اللاهوتية القصوى، وخصوصا مواقف المِلل من بعضها بعضا. وتدخُل مراقبة الأفراد وتقليل الاتصالات مع الخارج والانغلاق الترابي الذي ما زال قائما في كثير من الدول العربية، في هذا النوع من النظرة إلى العالم. ولكن، على المستوى العملي والتقني تَحتّمَ إيجادُ تراضٍ مع المجتمعات الأكثر ابتعادا عن إيديولوجيات الدول السلطوية العربية. ويتفاقم هذا التناقضُ يوما عن يوم باستيراد التقنية والعلوم.

إذا قارنّا سمات هذه البنية السياسية بتلك السمات التي أبرزناها في دراستنا لحالة المغرب، تنبّهنا إلى أن النظام المغربي، مهما تكن مميزاته الحقيقية وخاصية الأسس التي يستند إليها، ليس سوى حالة من حالات السلطوية العربية. وهذا معناه، عموما، أننا بدأنا نعثر على عناصر تأويلٍ بالإمكان أن تنطبق على مجموع هذه الدول.

منذ زمن طويل، أُعطِيَت تفسيراتٌ اقتصادوية لإخفاق البلدان العربية في التحول نحو الحداثة الرأسمالية. وتزود نظَريةُ التبعية، ونتيجتُها الطبيعية (أي قطع هذه العلاقة التبعية)، العديدَ من المثقفين بجواب على هذه المسألة. فنظريةُ الدولة التابعة تتركّبُ مع نظرية الطبقات الكومبرادورية الحاكمة. ومن هذا المنظور كان محكوما على البنية بالانهدام بفعل التناقضات القصوى التي تولدها، وبفعل صدمة التغيرات التي كان متوقَّعا أن تتمخّض عن اشتراكية من نوع آخر.

إن فشل الأنظمة التي كانت تُسمى تقدمية فشلٌ واضحٌ، ولا يبدو أن إنجازاتها الاقتصادية قد تجاوزت إنجازات الأنظمة التي كانت تُسمى محافظة أو رجعية؛ مع العلم أنه، في هذا الإطار النظري، لا تجد استمرارية السلطوية أيَّ تفسير مقْنِع. إن الأنظمة العربية، مهما اختلفت عن بعضها، كانت ستختفي منذ زمن بعيد لو كان بقاؤها مرتبطا بأعمالها التنموية أو بالتخفيف من الفوارق. إن هذه السلطوية ترسّختْ بسرعة كبيرة سواء في المجتمعات التي تحكمها أنظمة سُمِّيَتْ شعبية أو تقدمية أو في غيرها.

ينبغي، إذن، أن نبحث عن تأويل ذلك في مكان آخر. إن نظرية الأبوية الجديدة، التي اطلعنا عليها في مقدمة هذا الكتاب، تسلم بوجود علاقة بين المظاهر الأساسية لهذه الأبوية الجديدة وتنمية هامشية، دون البرهنة على صحة هذه العلاقة. ذلك أنه يمكن أن نتساءل: ما

هي العلاقة التي يمكن أن توجد بين تهميش النساء ومركزية وجه الأب من جهة، وضعف وتيرة التنمية من جهة أخرى؟ ألا يجدُر بنا أن نقترح أن سلطان هذين «المزلاجيْن» يَفْتُرُ بفعل اختراق الرأسمالية، وإن كان هذا الاختراق هامشيا؟

هنا تظهر لنا بالفعل مجهوداتُ التصالح مشبوهةً، بين التركيز على العوامل الثقافية ونوع معين من الماركسية. وسواء أكانت الرأسمالية هامشية أم غير هامشية، فأُسس السلطة موجودة، وقد حافظتْ على نجاعتها في النشاطات والأعمال الملموسة للأفراد. والقيم والرموز التي تُبَلْوِرُها يوميا يُعادُ ابتكارها ويُعاد كذلك إنتاجُ احترامها. علينا أن نتحرى، أولاً، هذه الخطاطات التي كرسنا لها هذا الكتاب، ثم علينا أن ننظر في التناقض العميق الذي يُخضِع الرجالَ والنساءَ بفعل اشتغال هذه الخطاطات. وبإيجاز، فأنماط التسلط التي تحكم المجتمعات العربية تحيل على ثنائية متأصلة في العلاقة بين الرجال والنساء.

إن الخطاطات الثقافية تشكل، بالفعل، التوسط الحقيقي بين البنية السياسية، كما وصفناها، والمجتمع المدني. فنحن نجد هذه الخطاطات تشتغل داخلهما كي تضمن انخراطَ الضمائر وأشكال الوعي على الأقل بدرجة معينة من المطابَقة تدعِّم اشتغال ذلك النمط من المعاملة السياسية وتضمن استمراريته.

لقد شدَّد ماكسيم رودنسون، في سياق آخر، على إمكان تحولِ مناهج ونظريات ذات طاقة تحررية مبدئيا إلى صيغ متحجرة من جرّاء سلطة الزعماء وثقة التابعين العمياء. والمثال الذي أتى به رودنسون هو مثال الماركسية السورية. وفي المجتمعات العربية الحالية، تبدو الاتجاهات الفلسفية والاجتماعية دوماً سالكةً سُبُلاً ترتكز على اتّباع شيخ مقدَّس ونص كامل يُرقّى رأساً إلى درجة النموذج الوحيد الذي لا يُحاكى. وعلاوة على ذلك، فقد حملت بعضُ الأبحاث حول أنظمة التعليم التقليدية معطيات جديدة بخصوص الموقف الذي يُتَّخذُ إزاء المعرفة والسلطة، أو بشكل أدق بخصوص خطاطات السلطة التي تحدد العلاقة بالشيخ في إطار عملية التعلم ذاتها(2).

في المجتمع المغربي، كما في المجتمعات العربية الأخرى، ما زال الأطفال من الجنسين يتعلمون بشكل مبكر التمييزَ القاطع بين الرجال والنساء، وخضوعَ النساء لسلطة الرجال. ويرى الطفل الذكَرُ بالخصوص ذكورتَه تمجَّد من أبيه وأمه. وإذا كانت هذه الذكورةُ تتطلب منه موقفا رجوليا، فإن علاقتَه بأبيه مزدوجة ومتأرجحة، على أن هذا الازدواج لا يُذكَر، وبالأحرى لا يُعترَف به. على الطفل الذكَر أن يكون رجوليا، غير أن عليه أن يتخلى عن جزء من رجولته في حضرة الأب. عليه أن يُراعيَ سلسلة من مواقف الصمت والتحفظ والتواضع والخضوع التي تطبع عموما السلوك الأنثوي، على الأقل في مستوى المثالية التي تلح عليها

فئات مهمة في المجتمع. وعلى مستوى أوسع، وكما يظهر في خطابات الوَلاية والـمَشْيَخة بوجه عام، تشتغل خطاطة النقل من رجل إلى رجل مع قلب المريد في جُلِّ ممارسات التعلم وأوضاع التصدُّر. وبذلك تُشكِّلُ هذه الخطاطة رُسوخ كلِّ مظاهر السلطة هاته وقالَبَها. ولكن، لا يمكن أن ننسب إلى هذا الخطاب وهذا التشكيل انسجاما يفتقدانه في الحقيقة. إن السلطة وضرورة الشيخ في التلقين كانَتَا (وما تزالان) تناقَشان بشكل كبير، سواء في حلقات العلم أو في الحلقات الصوفية أو في حلقات أخرى. وفضلا عن هذا، فترجمة الحاج علي التي تطرقنا إليها، بينتْ بشكل جلي الترددَ والمقاومةَ اللذيْن يقفان في وجه النداءات اللدنية. وأخيرا، فها هُم الأولياء المجانين و«المجاذيب» و«البهاليل» الذين لا يسلكون سبل التلقين التي تَصَدَّرَتْ موقع الكلاسيكية!

ومع هذه التناقضات والصراعات، فإن خطاب الوَلاية والولاء يتحكم في عملية إنشاء المجموعات البشرية وإقامتها، أي إرادة التجمع ومباشرة النشاط التاريخي والسياسي. وهذا معناه أن العلاقة بالله، وتأسيس الحلقة اللدنية، يتجهان نحو القداسة بوصفها مؤسسة مُبلِّغة تسعى إلى تكوين عشائر بشرية. وإذا كان هذا البناء تَعْبُره انتقادات ومواقف متعارضة ، فهذا لا يمنعه من أن يؤسس هذا الترابط. وقد نذهب إلى أنه ما أن يتحدَّد رهانُ تأسيس السياسي، حتى تهيكلَ علاقةُ الشيخ/المريد، التي تُعَمِّمُ في مجالات المشترك الاجتماعي، العلاقات الأخرى: العلاقة بين الحاكمين والمحكومين، علاقات العمل، التربية، ...إلخ؛ وتتجه مع التوطيد إلى درجة المطلق التي يصاحبها العنف. وهنا تنطلق التنافسات من أجل احتكار أدوات الإكراه، ويجسدها الجيشُ والبيروقراطية بوضوح.

تتضمن هذه العملية، إذن، تناقضات وتنافسات لا تختفي تماما وبسهولة حين تنشأ السلطات وتحكم أمما كاملة وتفرض ضرورة توسُّطها. ونشهد، في هذه المرحلة، جهودا لتوحيد ممارسات الخضوع. إنها الجهودُ الموجَّهةُ نحو «الفَوْق»، والتي لا يمكن أن تُلغيَ تنوع النزعات نحوَ «التَّحْت». ذلك أنه من الخطإ أن ندعي أن السلطة والخرافة تسودان على جميع المستويات، وأن العقل والبرهنة على المساواة يغيبان. ففي أوساط العمل بين الشبان، مثلا، يكون السجال عقلانيا قطعا، وتكون المساواة هي القاعدة. والشيء نفسه نجده بين الكبار في الاجتماعات القروية، فَحُكمُ الشيوخ (شيوخ القرى) يرتاح للآراء المختلفة ويقبل التحكيمات. وأخيرا، فبين النساء والرجال، وبين الأفراد من كل جنس، يسود الإقناع والود؛ وليس الإجبارُ والإرغام، في بعض المستويات، هو القاعدة في جميع المجالات. إذن، هناك دوائر معينة للمساواة تحيط بها التدرُّجات الصارمة (والتدرج الذي يتحكم في علاقة الرجل بالمرأة هو الأشهر)؛ وما هو حاسم هنا أنه متى تدعَّمَ مركزٌ معين صارت هذه الدوائر التنافسية والمساواتية مهدَّدةً ومختَرَقةً. وواصلت الدولةُ الكولونيالية والدولة ما بعد الكولونيالية (أي ذلك التجديد

السياسي الجذري نسبيا الذي تمثَّل في فرض النمط الجديد من الزعامة بوجهها التقنوقراطي)، منذ قرن تقريباً، التقليلَ من فضاءات التنافس والمساواة هاته. ويبدو أنها تهدِّم، بهذا الصنيع، الأطر التراتبية التي تضمن اشتغالها. فهل يتعلق الأمر بمؤشرات التجديد؟ إذا كان الأمر كذلك، فستكون هذه المؤشرات وعداً بتحرُّرٍ طالما طمح إليه الكثير من الرجال والنساء في المجتمع العربي.

هوامش الخلاصات

1) تلح بعض الدراسات الحديثة على بعض التغيرات العميقة التي تمس حاليا الشباب بالخصوص. ويتم التركيز على أهمية التدفقات عبر البلدان، رغم أن المواقف والممارسات الجديدة التي تبرز راجعةٌ بشكل كبير إلى بعض المظاهر المعيّنة. انظر، بخصوص هذه التغيرات، عصمان (1994)؛ وبناني-الشرايبي (1944). ومن الخلاصات التي تصل إليها بناني-الشرايبي أنه رغم المستجدات ما زال الشباب يترددون في ركوب الهامش.
2) رودنسون (1972)؛ وإيكلمان (1978)، ص ص. 485-516.




بيبليوغرافيا

ابن زيدان، عبد الرحمان، **إتحاف الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس**، المطبعة الوطنية، الرباط، 1990، ط2.

بوكاري، أحمد، (1984)، **الزاوية الشرقاوية، زاوية أبي الجعد**، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

التادلي، أبو إسحاق، **التشوف إلى رجال التصوف**، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب بالرباط، 1984.

التوفيق، أحمد، (1983)، **المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر**، إنولتان 1850-1912، منشورات كلية الآداب بالرباط.

جلال العظم، صادق، (1968)، «النقد الذاتي بعد الهزيمة»، مجلة **مواقف**، عدد 4.

جلال العظم، صادق، (1969)، **نقد الفكر الديني**، دار الطليعة، بيروت.

حسين، طه، (1938)، **مستقبل الثقافة في مصر**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

داود، محمد، **تاريخ تطوان**، (نشر سنة 1970)، منشورات الخزانة الداودية، سليكي إخوان، طنجة، 1998.

الدرقاوي، علي، **عقد الجمان لمريد العرفان**، مطبعة الساحل، الرباط، 1984.

سعيد، إدوارد، (1979)، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1981.

السوسي، المختار، **الترياق والمداوي في أخبار الشيخ سيدي الحاج علي السوسي الدرقاوي**، تطوان، 1961.

السوسي، المختار، **المعسول**، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 1960-1963.

الفاسي، علال، (1948)، **النقد الذاتي**، القاهرة، (ط. 4، مطبعة الرسالة، الرباط، 1979).

الفاسي، علال، (1956)، **حديث المغرب في المشرق**، المطبعة العالمية، القاهرة.

الفاسي، علال، (1956)، **الحركة الاستقلالية في المغرب العربي**، مراكش، (مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 1993).

الكتاني، **قرة العينين في كرامة الشيخ ماء العينين**، مخطوط، الخزانة العامة، الرباط.

المكي ابن ناصر، محمد، **الذرر المرصعة في أعيان درعة**، مخطوط، الخزانة العامة، الرباط.

الناصري، أحمد بن خالد، **الاستقصا**، دار الكتاب، الدار البيضاء.

النقيب، خلدون حسن، (1991)، **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، دراسة بنائية مقارنة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

Aafif, M. (1981), "Les harkas hassaniennes d'après l'œuvre d'Ibn Zaydane", **Hespéris-Tamuda19**.

Abaakil, L. (1979) ?, « Discours scolaire et idéologie au Maroc », **Lamalif**, 1995.

Abaakil, L. (1996) ?, **L'école marocaine et la compétition sociale,** Babel, Rabat.

Abbouschi, W. F. (1970), **Political System of the Middle East in the 20th Century**, Dodd, Meadow Co., New York.

Abdelmalek, A. (1962), **L'Egypte, société militaire**, Seuil, Paris.

Abdelmalek, A. (1963), "The End of Orientalism", **Diogène**, 44.

Abu Nasr, J. (1963), **The Salafiya Movement in Morocco: The Religious Base of the Moroccan Nationalist Movement**, St Anthony's Paper, 16, Oxford University Press.

Adam, A. (1968), **Casablanca : Essai sur la transformation de la société marocaine au contact de l'occident**, 2 vols., CNRS, Paris.

Ageron, Ch. R. (1964), **Histoire de l'Algérie contemporaine, 1830-1964**, PUF, Paris.

Alehavi, S. (1975), "Egypt: Neopatrimonial Elite". in F. Tchaw, ed., **Political Elites and Political development in the Middle East**, J. Wiley, New York.

Allard E. and Y. Littunen eds. (1964), **Cleavages, Ideologies and Party Systems**, Westmark Society, Helsinky.

Allard E. and S. Rokkan eds.(1970), **Mass Politics Studies in Political Sociology**, Free Press, NY.

Anderson, B. (1983), **Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**, London.

Asad, T. ed. (1973), **Anthropology and the Colonial Encounter**, Ithaca Press, New York.

Ashford, D. (1959), "Politics and Violence in Morocco", **Middle East Journal**, Winter 1959.

Ashford, D. (1961), **Political Change in Morocco**, Princeton University Press, Princeton.

Aubin, E. (1905), **Le Maroc d'aujourd'hui**, Armand Colin, Paris.

Ayache, A. (1956), **Le Maroc, bilan d'une colonisation**, Editions Sociales, Paris.

Ayache, G. (1958), "Aspects de la crise financière au Maroc après l'expédition espagnole de 1860", **Revue Historique**, 220, 1958.

Ayache, G. (1979), "Les implicatures internationales de la guerre du Rif", in **Etudes d'histoire marocaine**, SMER, Rabat.

Ayache, G. (1979), **Etudes d'histoire marocaine**, SMER, Rabat.

Ayubi, A. (1980), **Bureaucracy and Politics in Contemporary Egypt**, Ithaca Press, London.

Bendourou, O. (1986), **Le pouvoir exécutif au Maroc depuis l'Indépendance**, thèse de Doctorat d'Etat, Aix-en-Provence.

Benkaddour, A. (1972), "The Neo-makhzen and the Berbers", in Gellner E. and Micaud eds.

Bennani-Chraibi, M. (1994), **Soumis et rebelles, les jeunes au Maroc**, CNRS, Paris.

Berger, M. (1970), **Islàm in Egypt Today**, Cambridge University Press, London.

Berque, J. (1955), **Les structures sociales du Haut Atlas**, PUF, Paris.

Berque, J. (1958), **Al Yousi, problèmes de la culture marocaine au XVII siècle**, Mouton, Haye.

Berque, J. (1961), "Ça et là dans les débats du réformisme religieux au Maghreb", **Etudes d'Orientalismes dediées à la mémoire de Lévi-Provençal**, Maisonneuve et Larose, Paris.

Berque, J. (1962), **Le Maghreb entre deux guerres**, Seuil, Paris.

Berque, J. (1978), **L'intérieur du Maghreb XV-XIXe s.**, Gallimard, Paris.

Berque, J. (1982), **Ulema, fondateurs insurgés du Maghreb, XV-XIXe s.**, Sindbad, Paris.

Berque, J. (1989), **Mémoires des deux rives**, Seuil, Paris.

Bidwell, R. (1973), **Morocco Under Colonial Rules, French Administration in Tribal Areas, 1912-1956**, F. Cass, London.

Bouderbala, N., M. Chraibi et P. Pascon (1974), **La question agraire au Maroc**, 1, BESM, Rabat, 1974.

Bouderbala, N., M. Chraibi, P. Pascon et A. Hammoudi, (1977), **La question agraire au Maroc**, 2, BESM, Rabat.

Bourdieu, P. (1972), **Esquisse d'une théorie de la pratique**, Droz, Genève-Paris.

Bourdieu, P. (1958), **Sociologie de l'Algérie**, PUF, Paris.

Bourdieu, P. et A. Sayad (1964), **Le déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie**, Minuit, Paris.

Bourdieu, P. ed. (1976), **Le mal de voir**, Cahiers Jussieu 2, Collection 10/18, Paris.

Boutaleb et al. (1967), **Histoire du Maroc**, Hatier, Paris.

Brown, K. (1976), **People of Sale**, Manchester University Press.

Brown, P. (1988), The Body and Society, Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity, Faber and Faber, London, Boston.

Brunel, R. (1926), **Essai sur la confrérie religieuse des Aissaoua au Maroc**, Librairie Orientale de P. Geuthner, Paris.

Burckhardt, T. (1978), **Lettres d'un maître soufi**, Arché, Milano.

Burke III, E. (1972), "The Image of Moroccan State in French Ethnological Literature: A New Look at the Origins of Lyautey's Berber Policy", in Gellner and Micaud eds.

Burke III, E. (1976), **Prelude to Protectorate in Morocco, Precolonial Protest and Resistance, 1860-1912**, The University of Chicago Press.

Burke III, E. (1984), "The First Crisis of Orientalism", in J. C. Vatin ed.

Carré, O. et T. Michaux (1983), **Les frères musulmans**, Gallimard, Julliard, Paris.

Certeau, M. de (1974), **La culture au pluriel**, Christian Bourgeois Editeur, Paris.

Certeau, M.de, D. Julia et J. Revel (1970), "La beauté du mort", **Politique Aujourd'hui**, Déc 1970.

Cerych, L. (1964). **Européens et marocains, 1936-1956**, Collège d'Europe, Bruges.

Chraibi, D. (1954), **Le passé simple**, Denoël, Paris.

Colonna, F. (1981), "Saints studieux, saints furieux", **Annales E. S. C.**, 1981.

Coram, A. (1972a),"The Berbers and the Coup", in Gellner and Micaud eds.

Coram, A. (1972b), "Note on the Role of the Berbers in the Early Days of Moroccan Independance", in Gellner and Micaud eds.

Crapanzano, V. (1973), **The Hamadsha, A study in Moroccan Ethnopsychiatry**, The University of California Press, Berkeley.

Dakhlia, J. (1988), "Dans la mouvance du prince, La symbolique du pouvoir au Maghreb", **Annales E. S. C.**

De Amicis, E. (1887), **Morocco, Its People and Places**, traduit de l'italien par M. H. Landsdale, Philadelphia.

De Jong, F. (1978), **Turuq and Turuq-linked Institutions in XIX th Century Egypt: A Histirical Account, Brill, Leiden.**

De Jong, F. (1983), "Aspects of the political leadership of Sufi orders in 20th century Egypt", in Worhurg and Kuperschardit, eds., **Nationalism and Radicationalism in Egypt 1907-1978**, Praeger, New York.

De Jong, F. (1986), "Les confréries mystiques au Machrek arabe", in A. Ropovic et G. Veinstein, eds. **Les ordres mystiques dans l'Islam**, EHESS, Paris.

De Premare, A. L. (1985), **Sidi Abdu-er-rahman el-Majdoub**, CNRS/SMER, Paris/Rabat.

Dermenghem, E. (1972), **Le culte des saints dans l'Islam maghrébin**, Gallimard, Paris.

Dessouki, A. H. ed. (1982), **Islamic Resurgence in Middle East**, N. Praeger.

Doutté, E. (1914), **Magie et religion en Afrique du Nord**, Geuthner, Paris.

Drague, G. (1951), **Esquisses d'histoire religieuse du Maroc**, J. Peyronnet, Paris.

Dun, R. E. (1976), **Resistance in the Desert**, University of Wisconsin Press.

Eickelman, D. F. (1976), **Islam in Morocco, Tradition and Society in a Pilgrimage Center**, University of Texas Press, Austin.

Eickelman, D. F. (1978), "The Art of Memory, Islamic Education and its Social Reproduction", **Comparative Studies in Society and History**, vol. 20, 4, 1978.

Eickelman, D. F. (1986), **Knowledge and Power**, Princeton University Press.

Elboudrari, H. (1985), "Quand les saints font les villes, Lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du XVII siècle", **Annales ESC**, Mai-Juin 1985.

El Kenz, A. (1993), **Au fil de la crise, Cinq études sur l'Algérie et le Monde Arabe**, Bouchère-Anal Alger.

Entelin, J. (1986), **Algeria, the Revolution Institutionalized**, Boulder, CO, Westview Press.

Ettadili Sawmaii, A., **Kitaab l-muazzaa fii manaaqibi Abii Yaaza**, trad. Ben Cheneb, Revue Africaine, 1908.

Foucault, M. (1963), **Raymond Roussel**, Gallimard, Paris.

Foucault, M. (1975), **Surveiller et punir, naissance de la prison**, Gallimard, Paris.

Foucault, M. (1984), **Histoire de la sexualité**, t1, La volonté de savoir, Gallimard, Paris.

Foucault, M. et collab. (1973), **Moi, Pierre Rivière, j'ai égorgé ma mère, ma soeur et mon frère, un cas de parricide au XIX** siècle, Gallimard-Julliard.

Francos, A. (1976), Un **algérien nommé Boumedienne**, Stock, Paris.

Geertz, C. ed. (1968), **Islam Observed**, University of Chicago Press.

Geertz, C. (1983), **Local Knowledge**, Basic Books, New York.

Geertz, C. (1973), **The Interpretation of Cultures**, New York, Basic Books.

Gellner, E. (1962), " Patterns of Rural Rebellion in Morocco: Tribes as Minorities", **Archives Européennes de Sociologie III** (2).

Gellner, E. (1969), **Saints of the Atlas**, Weidenfeld and Nicholson, London and Chicago.

Gellner, E. (1972), "Patterns of Rebellion in Morocco during thr Early Years of Independance", **in** Gellner and C. Micaud, eds.

Gellner, E. (1981), **Muslim Society**, Cambridge University Press.

Gellner, E. (1991), "Tribalism and States in Middle East", in P. S. Khoury and J. Kostiner, eds.

Gellner, E. and C. Micaud, eds. (1972), **Arabs and Berbers, From Tribes to Nation in North Africa**, Duckworth, London.

Gellner, E. and J. Waterbury eds. (1977), **Patrons and Clients in Mediterranean Societies**, Duckworth, London.

Gellner, E. et J. C. Vatin, eds. (1981), **Islam et politique au Maghreb**, CNRS, Paris.

Gilsenan, M. (1973), **Saint and Sufi in Modern Egypt, An Essay in the Sociology of Religion**, Oxford University Press, Oxford.

Gilsenan, M. (1967), "Some Factors of Decline of the Sufi Orders in Egypt", **The Muslim World LVII**.

Gilsenan, M. (1982), **Recognizing Islam: religion and Society in the Modern Arab World**, Pantheon Books, New York.

Griffin, K. (1978), **Distribution de la terre et inégalités des revenus au Maroc**, International Labour Organization, Geneva.

Halstead, J. (1964), "The Changing Characters of Morocco Reformism", **Journal of African Society**, vol.V, 3.

Hammoudi, A. (1969), "Enquête sur la famille et les rapports villes/compagnes dans la province de Benghazi", O. D. H., Paris.

Hammoudi, A. (1973), **Master plan pour la région Est (Damman, Dahran, Jubayj, Qatif et Hufuf)**, Metra International et Cabinet Candilis, Paris et Londres (1972-1973).

Hammoudi, A. (1977), "Ségmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté, reflexions sur les thèses de Gellner", **Hespéris-Tamuda**, vol. XVI, 1974 (en fait 1977).

Hammoudi, A. (1980a), "Une zaouia marocaine", **Annales Economies Sociétés Civilisations**, n.3-4

Hammoudi, A. (1980b), "Sainteté, pouvoir et société, Tamgrout, XVII-XVIII", **Annales E. S. C.**, Mai-Août 1980.

Hammoudi, A. (1981), "Aspects de la mobilisation à la compagne, vus à travers la biographie d'un mahdi' mort en 1919", in E. Gellner et J. C. Vatin, eds.

Hammoudi, A. (1986), "Sur les fondements culturels de l'autotarisme au Moyen Orient", Wissens chaftkolleg Zu Berlin Jarbuch.

Hammoudi, A. (1988), **La victime et ses masques**, Seuil, Paris.

Hammoudi, A. et als. (1989), "Projet de développement des parcours et de l'élevage dans l'Oriental", 5 vol., M.A.R.A. et I.A.V. Hassan II, Rabat, 1989-1992.

Harbi, M. (1980), **Le FLN, mirage et réalité, des origines à la prise de pouvoir, 1945-1962**, Editions Jeune Afrique, Paris.

Harris, W. (1921), **Le Maroc disparu**, trad. par P. Odinot, Plon, Paris, 1929.

Hegel, (1821), **Principes de la philosophie du droit**, Paris, Gallimard. 1953.

Herber, J. (1923), " Les Hemadcha et les Dghoughiyyîne", **Hespéris-Tamuda**, 3.

Hermassi. E. (1975), **Etat et société au Maghreb, Etude comparative**, Anthropos. Paris.

Hoccart, A. M. (1978), **Rois et courtisans**, trad. de l'anglais par M. Karnouh et R. Sabban, Seuil, Paris.

Ibn Khaldoun, A. La voie et la loi ou le maître et le juriste, trad. et présentation de R. Péres, **Sindbad**, Paris.

Julien, Ch. A. (1952), **L'Afrique du Nord en marche: nationalismes musulmans et souveraineté française**, Julliard, Paris.

Julien, Ch. A. (1978), **Le Maroc face aux impérialismes**, 1915-1956, Editions Jeune Afrique.

Justinard, L. (1940), **La Rihla du Marabout de Tansift**, Geuthner, Paris.

Justinard, L. (1951), **Un Grand chef berbère, le caïd Goundafi**, Atlantides, Casablanca.

Justinard, L. (1953), **Al fawaaid al jamma bi-isnadi uluumi al-umma par al Tamanarti**, Chartes.

Kaddourie, E. (1992), **Democracy and Arab Political Culture**, The Washington Institute for Near East Policy.

Kantorovitz (1968), **The two Bodies of King**, Princeton University Press, New Jersey.

Kepel, G. (1984), **Le prophéte et Pharaon, aux sources des mouvements islamistes**, Editions la Découverte (revue et augmentée en 1993, Seuil, Paris).

Khoury P. S. and J. Kostiner, eds. (1991), **Tribes and State Formation in the Middle East**, University of California Press, Berkeley.

Kuhn, T. (1962), **The Structure of Scientific Revolutions**, The University of Chicago Press, Chicago.

Lacouture, Jean et Simone (1958), **le Maroc à l'épreuve**, Seuil, Paris.

Lahbabi, M. (1958), **Le gouvernement marocain à l'aube du XXe siècle**, Editions Techniques Nord Africaines, Casablanca.

Lakhsassi, A. (1989), "Réflexions sur la mascarade de Achoura", **Signes du Présent 6**, 1989.

Lane, E. W. (1873), **An Acount of the Manners and Customs of the Modern Egyptians**, 1833-1835, [London 1860], Dover Publications, New York, 1873.

Laoust, E. (1921), "Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti Atlas", **Hespéris-Tamuda**, t. 1, 1er, 3e et 4e trimestre, 1921.

Laroui, A. (1977), **Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain**, Maspero, Paris.

Laroui, A. (1978), **La crise des intellectuels arabes**, Maspero, Paris.

Le Coz, J. (1964), **Le Rharb, fellah et colons**, Inframar, Rabat.

Lenczowski, G. ed.(1975), **Political Elites in the Middle East**, Washington, American Entreprise Institute for Public Policy Research.

Léon, l'Africain, **Description de l'Afrique**, nlle édition, Librairie Adrien-Maisonneuve, Paris, 1956.

Le Tourneau, R. (1962), **L'évolution politique de l'Afrique du Nord musulmane , 1920-1961**, Collection Sciences Politiques, Paris.

Leveau, R. (1976), **Le fellah marocain, défenseur du trône**, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris.

Leveau, R. (1993), **Le sabre et le turban, l'avenir du Maghreb**, François Bourin, Paris.

Lings, M. (1971), **A Sufi Saint of the Twentieth Century, Shaikh Ahmad Al-Alaoui**, Allen and Unwin, London.

Linz, J. (1970), "An Authoritarian Regime, The Case of Spain", in E. Allard and S. Rokkan eds.

Linz, J. (1975), "Totalitarianism and Authoritarian Regimes", in F. I. Greestein and W. Polsky Nelson, **Handbook of Political Science**, Macropolitical Theory, vol. 3, Addison-Wesley Publishing Company.

Lucas et Vatin, (1982), **L'algorie des anthropologues**, Maspero, Paris.

Luizard, P. J. (1990a), "Le soufisme égyptien contemporain", **Egypte, Monde Arabe : Droit, Economie et Société**, CEDEJ 2, Le Caire.

Luizard, P. J. (1990b), "Les turuq dans le système politique égyptien", **Mashreq Maghreb 130**.

Maldonado, E. (1949), **Rougui** , Institut Gal France, Tétouan.

Mallah, F. (1985), **De l'unité arabe**, L'Harmattan, Paris.

Marais, O. (1963), "L'élection à la Chambre des Représentants au Maroc", **Annuaire de l'Afrique du Nord**, CNRS, Paris.

Massignon, L. (1954), **Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane**, nouvelle édition, Vrin, Paris.

Massignon, L. (1924), "Enquête sur les corporations musulmanes d'artisans et de commerçants au Maroc", **Revue du Monde Musulman**, vol. LVIII, 1924.

Mauss, M. (1950), "Essai sur le don et le sacrifice dans les sociétés archaiques", **L'année sociologique**, t.1, 1923-1924. (paru de nouveau in Sociologie et Anthropologie, PUF, 1958).

Merad, A. (1967), **Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940, essai d'histoire religieuse et sociale**, Mouton, Haye.

Merleau-Ponty, M. (1948), **Phénoménologie de la perception**, Gallimard, Paris.

Michaux-Bellaire, E. (1904), "Les impôts marocains", **Archives Marocaines**, vol. 1, 1904 (vol. 2, 1908).

Michaux-Bellaire, E. (1908), "L'organisme marocain", **Revue du Monde Mesulman**, III.

Michon, J. (1973), **Le soufi marocain Ahmad Ibn Ajiba et son Miâraj**, Vrin, Paris.

Michon, J. (1982), **L'autobiographie (Fahrasa) du soufi marocain Ahmed Ibn Ajiba**, Arché, Milano

Miège J. L. (1962), **Le Maroc et l'Europe**, PUF, Paris.

Mitchell, T. (1988), **Colonizing Egypt**, University of California Press, Berkeley.

Monchicourt, C. (1910), "La fête de l'Achura", **Revue Tunisienne**, 17.

Montagne, R. (1930), **Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe Chleuh)**. Alcan, Paris.

Montagne, R. (1957), **La naissance du prolétariat marocain, enquête collect., 1948-1950**, Peyronnet, Paris.

Monteil, V. (1958), **Les officiers**, Seuil, Paris.

Moore, C. H. (1974), "Authoritarian Politics in Uncorporated Society, The Case of Nasser's Egypt", **Comparative Politics, 6.**

Moore, C. H. (1981), **Images of Development, Egyptian Engineers in Search of Industry**, MIT Press, Cambridge MA.

Muttahedeh, R. P. (1980), **Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society**, Princeton Univesity Press.

Naciri, M.(1984),"Géographie coloniale : une science appliquée à la colonisation", in J.C. Vatin ed.

Nordman, D. (1980), "Les expéditions de Moulay Hassan, essai statistique", **Hespéris-Tamuda** 19.

Ossman, S. (1994), **Picturing Casablanca**, University of California Press.

Oussaid, B. (1984), **Les coquelicots de l'Oriental, Chronique d'une famille berbère marocaine**, la Découverte, Paris.

Paquignon, (1909), "Un livre de Moulay Abd al Hafid", **Revue du Monde Mesulman, 7.**

Pascon, P. et Bentahar (1969), "Ce que disent 296 jeunes ruraux", BESM, 112-113, Janvier-Juin 1969.

Pascon, P. (1977), **Le Haouz de Marrakech**, Editions Internationales, Tanger.

Piscatory, J. ed. (1983), **Islam in the Political Process**, Cambridge University Press.

Quandt, W. (1969), **Revolution and Political Leadership in Algeria**, 1954-1968, MIT Press.

Quitis, A. (1974), **Les contradictions sociales et leur expression symbolique dans le Sétifois**, SNED, Alger.

Rabinow, P. (1989), **French Modern Norms and forms of the social environment**, MIT Press, Cambridge.

Rézette, R. (1955), **Les partis politiques marocains**, Armand Colin, Paris.

Rivet, D. (1988), **Lyautey et l'institution du Protectorat au Maroc, 1912-1925**, L'Harmattan, Paris.

Robert, J. (1963), **La monarchie marocaine**, LGDJ, Paris.

Roberts, H. (1981), "The Conversion of the Mrabtine in Kabylia", in Gellner et Vatin eds.

Rodinson, M. (1972), **Marxisme et monde musulman**, Seuil, Paris.

Rosen, L. (1984), **Bargaining for Reality, The Construction of Social Relation in a Muslim Society**, The University of Chicago Press.

Saadi, M. (1984), **Concentration financière et formation des groupes économiques privés marocains**, Thèse de Doctorat d'Etat, Université de Paris Dauphine.

Said, E. (1979), **Orientalism**, Pantheon Books, New York.

Salmon, G. (1915), "Le tertib", **Archives Marocaines**, 2.

Santucci, J. C. (1977), "Les élections législatives marocaines de Juin 1977", AAN.

Seddon D. (1981), **Moroccan Peasants, A Century of Change in the Eastern Rif 1870-1970**, Folkstone, Dawson.

Sehimi, M. (1978), "Les élections législatives marocaines", **Revue Juridique, Politique et Economique du Maroc 4**, Juin 1978.

Sharabi, H. (1988), **Neopatriarchy, A Theory of Distorted Change in Arab Society**, Oxford University Press, New York.

Shroeter, D. (1988), **Merchants of Essaouira**, Urban Society and Imperialism in South Western Morocco, 1844-1886, Cambridge University Press, Cambridge.

Spillman, G. (1936), "Les Ait Atta du Sahara et la pacification du Haut-Dra", Felix Moncho, **IHEM**, tome XXX, Rabat.

Spillman, G. (1968), **Souvenirs d'un colonialiste**, Presses de la Cité, Paris.

Springborg, R.(1975),"Patterns of Association in the Egyptian Political Elite",in G.Lenczowski ed.

Stepan, A. (1975), **The State and Society : Peru in Comparative Perspective**, Princeton University Press.

Stora, B. (1982), **Messali Hadj, 1898-1974**, Sycomore, Paris.

Swearingen, W. D. (1988), **Moroccan Mirages, Agrarian Dreams and Deceptions 1912-1986**, Princeton University Press.

Tchaw, F. ed., (1975), **Political Elites and Political Development in the Middle East**, J. Wiley, New York.

Tharaud Jérôme et Jean (1920), **Marrakech ou les seigneurs de l'Atlas**, Plon, Paris.

Turin, Y. (1971), **Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale, écoles, médecines, religion, 1830-1880**, Maspéro, Paris.

Vatin, J. C. (1982), "Revival in the Maghreb: Islam as an Alternative Political Language", in A. H. Dessouki ed.

Vatin, J. C. (1983), "Popular Puritanism versus State Reformism", in J. Piscatori ed.

Vatin, J. C. (1984), **Connaissances du Maghreb, Sciences sociales et colonisation**, CNRS, Paris.

Vedel et als. (1986), **Edification d'un état moderne, le Maroc de Hassan II**, Albin Michel, Paris.

Waterbury, J. (1970), **The commander of the Faithful, The Moroccan Political Elite, A Study of Segmented Politics**, Weidenfeld and Nicholson, London.

Waterbury, J. (1972a), "The Coup Manqué", in Gellner and Micaud eds.

Waterbury, J. (1972b), "Tribalism, Trade and Politics: The Transformation of the Swasa of Morocco", in Gellner and Micaud eds.

Waterbury, J. (1983), **The Egypt of Nasser and Sadat, The Political Economy of two Regimes**, Princeton University Press, New Jersey.

Weber, M. (1964), **The Sociology of Religion**, translated by E. Fischoff, Beacon Press, Boston.

Westermarck, E. (1926/1968), **Ritual and Belief in Morocco**, University Books, New Hyde Park, New York, 1968 (first edition, 1926).

Westermarck, E. (1935), **Survivances païennes dans la civilisation mahométane**, Payot, Paris.

Zartman, W. (1964), **Destiny of a Dynasty : The Search for Institution in Morocco Developing Society**, University of South Carolina Press.

Zartman, W. (1969), **Morocco : Problems of New Power**, Atherton, New York.

ذيل وأجوبة

مقالة في النقد والتأويل

يبقى كل تصدير، في الوقت نفسه توريطا. ومع ذلك، فلا استغناء عن تصدير ممكن. و ثنائية كهذه (التصدير/ التوريط) قد تكون مفيدة إن تم جمع طرفيها بدل القطع بينهما؛ قطع يؤول في الغالب إلى رياضة لا تغني عقلا ولا تجود معرفة. إن الأهم في التصدير هو تسهيل ولوج القارئ للمسالك الوعرة ومساعدته على تَبَيُّنِهَا، رغم الشعور الدائم بالملابسات التي تشوب علاقة الكاتب بنصه، والتسليم بحرية القارئ،...واستقلال النص عن صاحبه بفعل القراءات نفسها؛ فيعيش النص حيواته ويطرق أبوابا لم تكن في حسبان الكاتب. كل هذه الأمور معروفة: بعد الكتابة تأتي القراءة، بل القراءات، بما فيها قراءات الكاتب المتعددة والمتغيرة دوما لنصه.

لا أحد يجادل في هذا الواقع، لكن قاموس التعامل مع الكتب يشتمل، إزاء كلمة «قراءة»، (وما أكثر استعمالها!)، على كلمات أخرى، من قبيل «نقد»، «تقريظ»، «تقويض»، «تعليق»، «ملاحظة»،...الخ. هنا، تكمن، حسب توزيع هذه الكلمات، إمكانية تقييم كل صنف والتخاطب مع أصحابه والرد عليهم، إغناءً للمناقشة. وهذا ما رُمت إنجازه بالرجوع إلى القراءات التي دارت حول كتابي الشيخ والمريد، منذ نشره سنة 2000.

كثيرة هي التعاليق التي تظهر على حقيقتها، حين نتمعّن في مادتها، ومنطقها من حيث تغطيتها لإشكالية النص، أي أنها لا تزيد عن أن تكون آراء تبسيطية رغم إلباسها لباس القراءة الجادة.

من تلك القراءات ما يظهر في صيغة ملاحظات مهمة في حد ذاتها، لكنها تأتي

بعيدة عن مادة النص وأطروحته. وهو المنهج الذي يمكن تلخيصه في الصيغ التالية: «لم يذكر كذا، وكذا، إلخ» أو «كان عليه أن يذكر كذا»، كمن لاحظ مثلا أن الكتاب يهمل المجتمع أو الاقتصاد. هذا مع أن المؤلف، أكّد بصريح اللفظ أنه يقوم بتجربة التأويل الثقافي بعدما يئس من وجاهة مفهوم الطبقات وإسقاطه على الواقع الذي هو بصدد دراسته. وكذلك فيما يخص التفسيرات «بالعامل الاقتصادي»، لكون المؤلف حدد مهمته من حيث هي بالأساس محاولة في الأنثربولوجيا الثقافية-التاريخية لنمط حكم معين!

أما ما قيل من أني أسلك طريق النموذج الذي يبسط ويعمم، ولا أنتبه إلى التفاصيل والمتناقضات، وإلى التغير بصفة عامة، فإن ذلك لا يتعدى إعادة مأخذ عن منهج ماكس فيبر، كررته المختصرات منذ عقود. وليس من الغريب أن يغيب عن أصحاب هذا الرأي ما قد يكون جديدا فيما يخص استعمال النموذج، حيث حاولت في كتابي اختباره من جوانب عدة، وبأوصاف مكثفة مبنية على تجارب ميدانية متعددة، واختيارات أخرى ترجع إلى المصادر التاريخية والأرشيف.

قد تكون للمعلومات من حيث هي معلومات أهميتها، ولكنها لا تفيد الباحث بالضرورة، ذلك لأنه ينظم استعماله للمعلومات حسب ضبط الإشكالية الذي يجعل موسوعات وموسوعات من المعلومات تسقط خارج اهتمامه. هناك طبعا، معلومات كثيرة لها صلة قريبة أو بعيدة بموضوعي، لكنها لا تفيدني، ولا تغذي مجهود البحث في ظاهرة التسلط انطلاقا من اختياراتي النظرية والمنهجية. وتبقى المناقشة مفتوحة فيما يخص هذه النقطة الأخيرة.

على كل حال، ففي كتابي **الشيخ والمريد** رتبت المادة التي اعتبرتها حيوية لرصد الظاهرة والتنظير لها. طبعا، أعترف بأنه قد تكون هناك معطيات لم أحط بها، أو أغفلتها رغم كونها حساسة بالنظر إلى الموضوع منهجيا ونظريا. في هذه الحالة تكون القراءة مفيدة وبنّاءةً. وسأرجع إلى توضيح بعض النقط من هذا النوع، بعد تبيان موقفي من ملاحظات أخرى تظهر وكأنها جادة، والحال أنها نابعة بالأساس من الجهل أو الانغلاق التخصصي لمن عبّروا عنها لا غير.

ألفت الكتاب بالفرنسية، ونقل مباشرة بعد ذلك إلى الإنجليزية حيث نشرته دار

جامعة شيكاغو سنة 1997؛ ثم ترجمه الأستاذ عبد المجيد جحفة إلى العربية انطلاقا من النسخة الفرنسية التي كنت وسعتها بزيادة ثلاثة فصول للمقارنة، ونشر باللغتين العربية وبالفرنسية، في الوقت نفسه تقريبا(2000). كانت القراءات بالفرنسية والإنجليزية كثيرة، أذكر من بينها قراءة كليفورد كيرتز، ومايكل كلسنن، ولِيسَ أنْدِرسون، ولاري روزن، وريمي لوفو[1]، و مونيا بناني الشرايبي، ومليكة الزغل وآخرين. ومن أراد الرجوع إلى هذه القراءات فهي متوفرة ويسهل الحصول عليها.

في هذا التصدير، قررت أن أركز على القراءات التي تمت في المغرب وقام بها باحثون مغاربة. أما بخصوص قراءات الباحثين الأجانب فلن أتوقف إلا عند قراءتين، الأولى تضمنها كتاب كل من كامو وكايسر، والثانية لآلَنْ مَاهِي، نظرا للأخطاء المنهجية المثيرة التي ارتكبوها، وتبعهم فيها بعض الباحثين المغاربة.

اعتمدت في الكتاب، كما قلت، على أنثربولوجية ثقافية-تاريخية لدراسة نمط حكم معين، متوسلا المقارنة لإدراك التشابهات وإظهار الاختلافات. ففي المغرب، حيث تم قبول الوساطة الرمزية (الخطاطة)، وقع تحويل هذه الأخيرة إلى بنية للهيمنة والتسلط؛ وخلاف هذا في الجزائر، فإن ضعف الخطاطة وصعوبة ترجمتها في صورة الأمة، كانا قد دشّنا قبل الاستقلال بمدة، مسلسل الصراع حتى الموت الذي لازال مستمرا إلى يومنا هذا؛ أما في مصر، فإن تلك الخطاطة أظهرت محدوديتها، وفشلت عملية إعادة صياغتها في نموذج أمة سائرة تحت قيادة سلطة زعيم مُلْهَم، خصوصا بعد إخفاقات الناصرية. ورغم اختلاف هذه التجارب، فإن كل واحدة منها تحيل على الأخرى؛ والحال أن الأمر يتعلق بالأزمة التي تعيشها هذه المجتمعات في مجهوداتها لإعادة تشكيل ذاتها ككيانات سياسية: كيانات متأصلة في التوفيق بين الأمة والقومية، بعد الخروج من الاستعمار، حيث كان هذا هو الرهان الذي يحركها في العمق. ومن هنا صعوبة الحوار، وحدة النقاشات وضراوة الصراعات، المطبوعة بالأهوال والتطاحنات الدموية. باختصار، كان ولايزال رهان هذه المجتمعات هو إعادة تعريف «النحن» المغربي، الجزائري، المصري، المغاربي، بمكوناته المختلفة.

لم تكن هناك في المغرب مناقشات مستفيضة لهذه المميزات العامة التي نمت وتطورت عبر خنق الأنظمة وتحطيمها للحركات الداعمة للتعددية وللمؤسسات العاملة بمبدئها أو الساعية إليها (الفصلين الأول والرابع). كما لم تكن هناك مناقشة

1) ريمي لوفو«امتحان الملكية في المغرب: قراءة في كتاب الشيخ والمريد»، ترجمها محمد زرنين ونشرتها مجلة **وجهة نظر**، عدد مزدوج رقم:26-25، صيف 2005، صص:3-6.

مفصلة لنمط الحكم الذي ساد مثلا، في تاريخ المغرب إلى حدود نهاية القرن 19 (الفصل الثاني). مقابل ذلك، تم التركيز في القراءات إما على إهمالي لماركس والبناء الطبقي، أو على فهم معين للانتروبولوجيا في علاقتها مع التحليل النفسي، أوعلى معطيات تاريخية جزئية.

أركز على خمس قراءات. قراءتان أنجزهما باحثون فرنسيون ينتسبون إلى ميدان العلوم السياسية، وقراءة ثالثة بقلم انتربولوجي فرنسي.

أحاول من خلال نقد هذه القراءات الثلاث تبيان أخطاء منهجية وأخرى أعتبرها خطيرة. بعد ذلك سأرد بتفصيل كبير على محاولتين أنجزهما باحثان مغربيان. واحدة تتناول أطروحة الشيخ والمريد بوسيلة وصف تاريخي بمثال من منطقة سوس، أراد مؤلف المقال الجمع بين التاريخ والانتروبولوجيا. وأخرى تتناول الكتاب من منظور أنتروبولوجي. والغاية هنا هي توضيح الموقف فيما يتعلق بالعلاقة بين التاريخ والانتروبولوجيا من جهة، وفيما يخص الانتروبولوجيا من جهة أخرى. سأرجع إلى هذه المحاولات بعد ملاحظات حول جوانب أخرى.

غداة صدور الكتاب، قوبل بقراءة من طرف معلق خلص إلى التأكيد على المرجعية الاقتصادية، وبأن العامل الاقتصادي هو العامل المُفَسِّر في نهاية المطاف. ومن دون شك أنها خلاصة مستمدة من قراءة تبسيطية لكارل ماركس. كان الأمر سيكون مفيدا لو تعدينا الدفاع عن التخصص، أو المواد التي يعتبرها أصحابها أساسية (الاقتصاد، السوسيولوجيا، الخ)، إلى حد الإشارة إلى تغيير النظرية واقتراح لبنات في طريق بناء البديل، ولا أقول نظرية مطورة، لكن شيئاً من هذا لم يحصل رغم مرور السنين.

أعيد مرة أخرى، رغم تخوفي الشديد من بعث الملل، أني في مقدمة الكتاب أقترح الخوض في تجربة فكرية تقوم على فرضية ثقافية-تاريخية، بعدما تحدثت عن محدودية العامل الاقتصادي، والعامل الطبقي في هذا المجال. وقد ذكرني هذا النوع من النقد بتقرير لدار النشر الفرنسية لاديكوفيرت كنت عرضت كتابي عليها. فرغم أني وضحت في رسالتي وفي مقدمة الكتاب أن الفرضية الثقافية تظهر أكثر نجاعة؛ وأن التجربة المغاربية والعربية تبين هامشية الطبقية، حسب التحليل الكلاسيكي، فإن تقرير دار النشر هذه، اقترح علي أن أضيف في كتابي فصلا جديدا حول البناء الطبقي، وذلك بدون مناقشة، مع تناسي ما قدمته من وصف لخاصية «الاقتصاد» نفسه داخل مجتمع تحكمه

خطاطة ثقافية سلطوية ا.. بعد هذا التقرير لم أفاجأ حين رد علي الأستاذ سمير أمين من المنطلق نفسه، مرددا طرحه المعروف الذي أطلق عليه إسم «نظام الممالك الجديد». وسوف أعود إلى هذه الأطروحة كما روجها آخرون وبزيادات طفيفة. إن الآراء التي تدافع عن ميادين علمية، هي طبعا جديرة بالاحترام كدفاع عن ميادين، ولكن تناول ظاهرة السلطوية ومحاولة تفسيرها وتحديد إشكالها يفرض مناقشة النظرية نفسها والحجج التي انبنت عليها.

هناك ملاحظات أخرى أرجعتُ ضعفها إلى اندفاع الشباب، ولكنها تكررت رغم مرور السنين لتُرافِق أصحابها وهم في طريقهم إلى الشيخوخة. من بين هاته التعليقات أن الأولياء والصلحاء أنواع وفئات: أولياء وصلحاء معروفون بعلمهم، يجمعون بين الحقيقة والشريعة، حسب قولة متداولة؛ وأولياء أميّون، ومجاذيب وبهاليل الخ. إن كل من له اطلاع ولو محدود على التراجم والدواوين التي اعتنت بحياتهم، يقف على العشرات من كل صنف. لكن الجانب الهام الذي يتجاهله أصحاب تلك الملاحظة هو التالي: ليس كل نوع من الأنواع المذكورة يكسب احترام السواد الأعظم من الناس، ويعلو ذكره ليرقى إلى درجة النفوذ الأخلاقي على مستوى تركيبة اجتماعية وسياسية بأكملها، مع العلم أن أناسا بدرجات متفاوتة من التألق والشهرة المحلية أو الجهوية كانوا أيضا يكسبون أتباعا ويعمرون الزوايا؛ وإذ أقول هذا، فإني لا أزعم أن الجميع يمكن أن يحقق انتشارا في الأرض، ويكوّن أتباعا وزاوية. ولكن الجانب الرئيس فيما يخص الخطاطة التي وصفت علاقاتها بالسياسي، هي كثافة الانتشار واتساع الإشعاع. ومعلوم أن هناك تنظيمات نافذة كانت لها أدوار لا تتعدى المستوى المحلي أو الجهوي، سواء في المدن أوالقرى. ومعلوم أيضا، أن بعض الوظائف التي كان الولي والزاوية يقومان بها، كان الناس، حسب ظروفهم، يرجعون فيها إلى فئات أخرى محترمة كالعلماء والشرفاء والوجهاء بصفة عامة...

خلاصة القول، إن الأساس هو العلاقة المباشرة مع منبع الحياة التي تمنح صاحبها أو صاحبتها تلك القوة المسماة «بالبركة». والبركة في تجلياتها الاستثنائية تكون مصدرا بأولوية خاصة، تختلف عن مصادر أخرى كالعلم والشرف والوجاهة، وأحيانا تفوقها. تلك القوة التي نراها تجمعت في شخص أولياء جمعوا بين العلم والتربية الصوفية، كعلي الإلغي، وآخرون من قبله من أمثال اليوسي، وامحمد بن ناصر وابنه احمد،

والعربي الدرقاوي، وابن عجيبة، وآخرون... ولا يعني هذا أن الاحترام الذي حظوا به وضعهم فوق النقاش وأبعدهم عن المشاجرة، بل العكس؛ وهذا بالضبط عنوان عن خطورة مواقعهم. وما دمنا في موضوع تعدد التجارب الروحية، أذكر أن حسن رشيق في مقال رجع إلى المجاذيب والبهاليل وغيرهم قصد نقد مفهوم الولاية عند كريتس (وكما طورته في كتاباتي) وعبر عن وضعية هؤلاء بلفظ «الولاية» العكس نموذجية. وقد بينت التنوع حتى داخل صنف الولاية التي اهتممت خصيصا بدراسته؛ أما الجذب فإنه حالة قد تكون أحيانا أيضا مرحلية في طريق الولاية، كما بين ذلك زكريا غاني. ومعلوم أن الانتروبولوجي ريموند جموس المشهور بكتاباته حول المغرب كان وضح الفرق بين الولي والمجذوب، فكرته في ذلك صحيحة في نظري، وهي أن المجذوب غائب عن هذا العالم بخلاف الولي الذي اكتمل فوزه وتصدَّر لخدمة البشر وإنشاء المرافق. بصفة عامة فإني ألحّ على التباس لفظ «saint» باللغة الفرنسية والذي يتبناه الباحثون بدون تحليل. لأن اللفظ الفرنسي يخلط جميع أنواع التجارب الروحية بينما الالفاظ العربية والمغربية تفرق بين أنواع تلك التجارب.

وعلى كل حال لا يفترض كتابي نموذجا سرمديا للولاية ولا لخطاطة ثقافية جامدة، تبقى هي هي عبر التاريخ؛ فكل ما هناك أن صنفا من الولاية ظهر لي وكأنه أحرز شيئا فشيئا تفوقا ملحوظا ابتداء من القرن الخامس عشر الميلادي، تطور إلى نوع من الهيمنة على الأصناف الأخرى. ومن ثمة، كانت الجدلية بين سلطة دار الملك وتكوينها وسلطة الولاية بالمفهوم الذي وضحته. وقد انتبه كثير من المعلقين إلى هاته النقطة، من بينهم على الخصوص مونيا بناني الشرايبي ومليكة الزغل في مقال مستفيض عن الكتاب حين صدوره باللغة الفرنسية.

ونجد من بين الملاحظات أن كتاب **الشيخ والمريد** لا يولي اهتماما للزعماء الكبار (القياد) الذين كانوا يمكثون في قلاعهم ويوفدون أبناءهم أو أقرباءهم مكانهم إذا اقتضى الحال، تجنبا لأخطار السجن، أو القتل أو الإهانة والخضوع. لكن ينسى أصحاب هذا الاعتراض أن هذا الاستثناء لا يغير شيئا في الهرم السياسي وبنيته كما وصفتها. والكتاب يرجعها إلى التنافس والسيبة... والزعم بأنني نسيت هذه النقطة يصب في اتجاه من يقول إني لا أعير اهتماما للثوار وغيرهم. ومن قرأ الكتاب سيحكم بنفسه على مروجي هذا الرأي. كما نجد من يقول إن مفكرين آخرين كتبوا حول العبودية المختارة

عكس ما فعلت، مستنيرين بإتين دو لابويسي. وكنت قرأت منذ عقود كتابه، ووجدت سيكولوجية التعلق التي تطرق إليها مثيرة، ولكن بقدر ما تنطبق على جميع الحالات بقدر ما لن تنفعني في شيء: لأنني بصدد التنظير لظاهرة ثقافية، اجتماعية، سياسية، وهي تاريخية، أي محددة في الزمان والمكان. لهذا تركت دُولابْويسي جانبا. ولو أشرت إليه في مؤلفي لكان ذلك بمثابة «مَا كْلاَ فُوقْ شَبْعَة»[2].

❑❑❑

من البديهي أن نموذج التربية والسيرة التي نجدها في تراجم الأولياء الذين يمكن ترتيبهم في النوع الذي ركزت عليه لا تنطبق بالضرورة على الأنواع الأخرى. وفي هذا المضمار، أود أن أذكِّر القراء والقارءات بنقطتين، الأولى أن تطور الدراسات وجودتها حول الولاية والعلم والحكم وأدب التراجم، خاصة من طرف المؤرخين والمؤرخات يبعث على الارتياح والإعجاب. لكن الفرق بين التاريخ والأنثروبولوجيا معروف ويبقى قائما، رغم التقارب بين التخصصين والإغناء المتبادل الذي حصل منذ ما يقرب من خمسين سنة، بحيث لا بد من أخذ هذا الفرق بعين الاعتبار عندما يضطلع المؤرخون بالكتابة عن موضوع يهتم به الأنثربولوجيون. على كل حال، على المؤرخ، إن رغب في مناقشة البناءات الأنثروبولوجية، ونقدها، أن يستوعبها أولا، خصوصا على مستوى المفاهيم والمناهج، حتى يكون تبادل الآراء مجديا للجميع، والمطلب نفسه يلزم الانتربولوجي كلما أراد الاهتمام بالتاريخ والاستفادة من دراسات زملائه الذين يحترفون مهنة المؤرخ، إذ عليه أن يجتهد لتفهم منطق اشتغالهم.

النقطة الثانية، تصب في جانب أشمل، وتتعلق بالنقد بوسيلة المقارنة. جلي أن المقارنة تكاد تكون حاضرة في أي جهد تحليلي. رغم ما يزعم البعض، فإن مفعولها سار ودائم سواء في الجزئيات أو الكليات، سواء ضمنيا أو صراحة. والمؤسف أنها تمارس في بعض الأحيان بكيفية شبه تلقائية، خارج الاحتكام إلى منهج سديد. وهذه ظاهرة شاعت بالخصوص في بعض الأوساط الأكاديمية الفرنسية عند من سموا أنفسهم «بعلماء السياسة»، مع أن كتاباتهم، شبه صحافية، لا ترقى إلى الاستعمال الصحيح لقواعد هذا

---

2) قدمت قراءة في كتاب مقال في العبودية المختارة لإتين دو لابويسي، في إطار فعاليات الجامعة الصيفية للشبيبة الاتحادية بالرباط 2000، بمشاركة كل من عبد الفتاح كيليطو، ومصطفى صفوان، وآخرين.
وأخيرا نشرت مقالا حول تطور السلطوية منذ الانفتاح الديمقراطي
Hammoudi «sortie d'autoritarisme? Le Maroc à la recherche d'une voie», in le Maroc Aujourd'ui, casa éditrice il ponte (Venise)2007 p 101-122

الفن الصعب. ولكن الخلط عند هؤلاء مصيبة عظمى.

والمثال عن ذلك هو ما كتبه فيليب دروز فانسان عن السلطوية في سوريا (فيليب دروز فانسان، 2002) حيث تعرض لأطروحة الشيخ والمريد. باختصار، وصف المؤلف النظام السوري كنظام تسلطي، ووصف ببعض التفصيل جوانبه المؤسساتية، ونوعية الزعامة، والقوة العسكرية، ثم العلاقات مع الفاعلين السياسيين والمصالح الاقتصادية، ليخلص بعد ذلك إلى التفسير البراكماتي «بالمصالح» والتطاحنات الإثنية والطوائف والمذاهب (بين علويين وسنيين،...) وإلى التنظير بمفهوم الواقعية السياسية. وهو عمل مقبول، وإن كان لا يأتي بجديد. لكن، وكما في الحالات الأخرى التي ذكرتها، تبقى المحاولة مجرد دفاع عن أهلية ميدان ما يسمى بالعلوم السياسية لتفسير ظاهرة، يمكن أن تأتي بصددها مناهج أخرى بشيء يغني البحث بدل التكرار اليائس.

كان جاك بيرك يسمي تلك المحاولات «إنشاء». أشاركه هذا الرأي الذي أريد تأكيده بالرجوع إلى قضية المقارنة، وكيف استعملها دروز فانسان في مقاله. فبعد وصف السلطوية، كتب المؤلف فقرة قصيرة، تحدث فيها عما سماه بالإسلاميين وعلاقتهم بالدولة والمجتمع، ثم لاحظ غياب الأولياء أو ضعف الظاهرة حسب رأيه. وهو الضعف الذي ردده بدون معطيات وعلى عادة معظم «علماء» السياسة المهتمون بالعالم العربي في فرنسا. ويرجعونه متسرعين إلى وتيرة التحديث.

في هذه المرحلة بالذات تظهر الثغرة المنهجية التي يجب توضيحها: أجل، فحتى لو افترضنا غياب الولاية، ألسنا ملزمين بوصف ذلك الغياب وظروفه؟ ألسنا ملزمين بالبحث عن معطيات تؤكده؟ منهجيا، إذا عزم الباحث على نقد فكرة ما باللجوء إلى المقارنة، فإنه لا مناص من بحث دقيق في الجانب الذي يفترض غيابه في مجتمع ما(هنا مثلا، الولاية في سوريا،) مقارنة مع المجتمع الأخر المفروض فيه حضور ذلك الجانب (هنا الولاية في المغرب). ولو فعل فيليب دروز فانسان ذلك لاصطدم تحليله بضريح السيدة زينب وأضرحة أخرى بسوريا تعج بالزوار، ولطرق أبواب أضرحة السنة والشيعة، الخ، ولقرأ أصحاب التراجم، واستفاد من كل هذا فتح أبواب جديدة، ليست بالضرورة هي التي فتحتها في كتابي، ولكن الأهم، هنا، هو المنهج الناجع للنقد بالمقارنة الذي ضاع من أيدي هذا الباحث.

وعلى هذا الأساس الهش تعاون م. كامو وف. كايسر على بناء ما سمياه «الاستثناء

التونسي» كحجة ضد تأويلي للسلطوية(كامو وكايسر، 2003، ص:88).

يقوم هذا الكتاب بكامله على دعوى ذلك «الاستثناء»؛ ويخلط الباحثان، مرة أخرى، وكما هو معتاد لديهما، بين نظرية ثقافية لممارسة السلطة تستدعي، حسب فهمهما، نماذج ثقافية مُوحَّدَة ومُوَحِّدة لم أتبناها يوما(كامو وكايسر، 2003، ص: 69) وليست لها علاقة بالنظرية التي دافعت عنها في كتابي. وقد أظهرت، عكس ما يزعمون، تعدد النماذج والخطاطات داخل الحقل الثقافي ذاته بما فيه الكفاية، بحيث اقتصرت مقاربتي على إظهار التنامي التاريخي لخطاطة الشيخ والمريد، ثم بسط هيمنتها لاحقا، وأخيرا تحويلها إلى الحقل السياسي لمعاكسة الحركات المطالبة بالتعددية أو ذات الطموحات الديمقراطية. وتعني مقاربتي، من ضمن ما تعنيه، أنه لا توجد «بنيات للدلالة» «ذات حمولة واحدة ووحيدة»، ولا وجود لنموذج ثقافي أحادي يخترق كل الأزمنة والأمكنة (م.كامو، ف كايسر، 2003، ص: 95) إلا في ذهن هاذين الباحثين. وقد بينت أن خطاطة الشيخ والمريد، بالإضافة إلى كونها تتعايش في تحليلي مع خطاطات أخرى، (كخطاطة الولاء في البيعة، مثلا)، فإنها تبقى هي نفسها موضوع نقاشات وتأويلات من طرف الفاعلين.

إضافة إلى ذلك، نجد أن هذين الباحثين لا يدرسان الإسلام إلا من خلال أدبيات قيادات «الإسلاميين»، وسلسلة الأحداث المتعلقة بهم، وهو ما يمنعهم من تتبع منطق فعل الفاعلين، في الحقل العملي فبالأحرى التنقيب عن دوافعهم الأخرى المتعددة والمتشعبة، والتي لا تنتهي بالضرورة عند مصالحهم المادية المحكومة باستراتيجيات الاقتصاد الموجه. إن مقاربة هاذين الباحثين تُفْلِتُ تماما ظواهر التواصل والإقناع والترهيب والترغيب، وتترك جانبا كل ما يشكل الوساطة ومختلف أشكال تحققها. تلك التوسطات التي حاولت بالضبط رصدها وتحليلها. وهي لا تلغي العنف ولا الاحتجاج ولا الصراع، كما ادعى ذلك بعضهم، من أمثال المصلوحي، مقلدا في ذلك الباحثين السابقين(المصلوحي، 2006). والحال أني أتحدث عن الصراع والمتصارعين بما فيه الكفاية، وفي سياقاتهم السوسيو-تاريخية، لكن صاحبنا لم يلتفت إلى ذلك، لربما بسبب تشبثه المفرط بنوع من البراغماتية السياسية أسس لها لوكا وأتباعه(لوكا، 1988). وبما أن هذا التوجه في البحث يتجاهل لغات الفاعلين وممارساتهم سواء كانوا جماعات أو أفرادا، فمن الطبيعي أن لا يستوعب اشتغال التوسطات الرمزية وإجرائيتها.

إن إظهار أشكال التوسط هاته، حيث نرى أيضا دور الوجدان، (وهو دور جوهري بالنسبة لتكوّن الهوية والإرادة)، لا يختلط عندي، عكس ما يراه كل من م.كامو و.ف.كايسر، متبعان في ذلك أ.بايّار في هذا الخَطأ، مع نزعة ثقافوية تفترض سيكولوجية معينة (كامو وكايسر، 2003، ص: 310) حيث يستشهد المؤلفان بأقواله؛ (بايّار، 1996).

إن هدف مقاربتي هو الوقوف على حالات تلاقي وعي الفاعلين، إذ يكون هناك، دائما، نوع من التوافق والمواضعة بين المتصارعين حول مسائل الصراع وموضوعاته، وذلك حتى في أقصى الحالات التي يُعتقد أن لا شيء يجمع المتصارعين فيها. و لا يخص هذا الواقع علم النفس ولا نزعة سيكولوجية، بل يتعلق الأمر باختلاف حول تعريفات الأفعال والأشياء التي تكون موضوع صراعهم، وبمدى القدرة على وصفها وفهمها من طرفهم، وإقناع الطرف الآخر بنجاعتها، أو إرغامه بالقول والقوة على التسليم بها.

عوض ذلك يبقى الباحثون الذين أشرت إليهم سجناء منطق المتغيرات «المستقلة» والمتغيرات «التابعة»، حسب معجمهم. والحال أن هذه هي بالذات نقطة الضعف لديهم، لأنهم، وتبعا لجون لوكا، يصنفون الدولة كـ «متغيرة مستقلة». ومُحَدِّدَة من دون أي احتياط. لا يرى هؤلاء الباحثون حين يطرحون «الدولة» كـ«متغيرة مستقلة»، أن ظاهرة الدولة معقدة جداً ولها جوانب متشعبة إلى درجة يصعب معها التمييز بين العوامل المُفَسِّرَة، والجوانب التي يليق أن تصبح هي نفسها مُفَسَّرة. لكن لوكا ومن ذهب مذهبه، مثل كامو، وكايسير، والمصلوحي، لا يتوقفون عند هذه المعضلة، إذ يكفي أن يدعي زعيمهم، بنوع من السحر، أن الدولة «خارجة» عن المجتمع، مع كونها «العنصر المُشَكل الرئيسي للعلاقات الاجتماعية»، بل أكثر من ذلك، «فهي العلاقة الاجتماعية» (ج.ليكا، ي، شميل،1984)! وهذا هو «السر» كما يتصورنه: يجب أن نفترض أن الدولة تكون دائما «خارجة» عن المجتمع حتى نستطيع القول عنها إنها متغيرة مستقلة مُحَدِّدَة لكل شيء!!

إننا نفهم جيدا كيف أن دولا مستقلة، أي ما بعد كولونيالية، أصبحت تملك وسائل مراقبة وتحكم غير مسبوقة مقارنة بما كان عليه الحال قبل الاستعمار. وتُعتبر تونس، على هذا المستوى، من بين البلدان البلد الأحكم تنظيما وإدارة. ولكن من الصعب أن نرى في الحالة التونسية حالة تحديث مساير للنموذج الذي وضعه كل من لوكا و شمايل،

بجمعهما بين ثلاثة مفاهيم: السلطة القبلية (العصبية)، و الولاء (البيعة)، و الخلافة العثمانية. إن النموذج الزبوني والقيادي، معروف بفضل دراسات العديد من الباحثين، غير أن خصائصه تتغير منظومتها حسب الوضعيات التاريخية أو المعاصرة، كاتجاهات ذات طابع رأسمالي، أو اشتراكي ما بين الستينات والسبعينات. وجلي، بالنظر إلى هذا، أن الباحثان يسقطان النموذج على الحالات المعاصرة دون أي اهتمام بالتحولات التاريخية التي عادة ما تأتي بالجديد. باختصار، تصبح المفاهيم عند هذين الباحثين مفاهيم حاجزة، مفاهيم عبر- تاريخية وفق تقليد استشراقي متجاوز، فقد مصداقيته منذ وقت طويل. وندرك هذا بمجرد ما نستحضر إعادة البنية الكولونيالية للتسلط التي يسكت عنها كل هؤلاء أو يحيلون عليها بنوع من الاستعجال و بكيفية مترددة.

إن أطروحة التموقع الخارجي للدولة، التي يتم تكرارها من طرف كامو وكايسر (كامو وكايسر، 2003، صص : 242 و249)، تتماشى مع تصور «للجماعة السياسية» يصاغ كأكسيوم بدون تحفظ (كامو وكايسر، 2003، ص: 98-96) بحيث يتم تقديم الدولة التونسية في أنشطتها كمنتجة وخالقة للجماعة السياسية. باختصار، يتعلق الأمر حسب هؤلاء بنموذج تحديث ناجح، نجد من بين ما نجد فيه الإسلام الذي يدخل، كباقي «الخطابات»، في مفهوم «لعب اللغة»؛ وهو مفهوم يخلط الباحثان بينه وبين التلاعب بالكلام: ذلك في إطار إبستيمولوجيا لا تعترف بأن استخدام الكلمات هو في حدِّ ذاته فعل لا يمكن بدونه بناء الواقع، جاهلة بذلك تباينات المعانى لنفس الكلمة بحسب مكونات محيط الكلام (ل. فتجنشتاين، وج بوفريس). إن مقاربتهما تمنعهما بشكل خاص من ملاحظة التشعبات المميزة لاستخدام كلمات مثل «جماعة»؛ وهو ما يقودهم إلى إفلات تباينات وتقاطعات دالة، بحيث، وعلى سبيل المثال، عندما ينطق القائد أو الزعيم بكلمة «مدينة» (بمعنى «civis» كجماعة سياسية تُبنى على أساس قوانين وضعية)، فإن كلمة «أمة» بمفهومها الإسلامي المغاير لتلك الكلمة، في هذا المقام، لا تكون بعيدة عن الأفق. هذا ما كان يتطلب من الباحثين، أولا، قراءة البيبلوغرافية الضخمة المكتوبة باللغة العربية حول الموضوع؛ ويتطلب منهما، ثانيا، أن يتحاورا مع الناس ويعيشا معهم وهم يحاولون خلق أشكال جديدة للحياة، بما فيها أشكال الحياة السياسية؛ ويتطلب منهما، ثالثا وأخيرا، مقاربة الزعماء والقادة بوسائل أخرى غير وسيلة الخطابات الرسمية، ومعاينة المعيش المتناقض والمتنوع للمجتمعات المعنية بالأمر. كل هذا يبقى بعيدا عن المنهج الذي سار

عليه لوكا وأتباعه، حيث يكتفون غالبا بالخطب الرسمية، والمحاورات باللغة الفرنسية، أو النصوص التي أنتجتها الصحافة. هكذا، يمكننا القول بأن المرجعية الإسلامية (بمعناها الأنثروبولوجي) تبقى بعيدة عن منهج هؤلاء.

وإنه لمن المثير أن نسجل أن كامو، وكايسر يبدءان بالتأكيد على المضايقات التي تعرضت لها الطرقية و أشكال التدين الشعبية من طرف الحركة الوطنية، ليرجعا بعد ذلك إلى الموضوع ويسجلان أن هذه الأشكال تمت إعادة بعثها وتشجيعها من طرف نظام بنعلي (كامو وكايسر، 2003، صص 93، 268). هكذا، تكون الدولة حسب زعمهما، هي التي تنتج كل العلاقات؛ ويظهر أنها هي أيضا من يُحيي أو يُميت، حسب رغباتها وقدراتها السحرية مختلفَ جوانب الحياة الدينية وعلاقاتها بجوانب الحياة الأخرى! إن العلاقات بين الديني والسياسي ترتبط فعلا بمميزات الأمة أو الجماعة، كما يقول كامو وكايسر، ولكن كل الأنظمة التسطلية العربية تحاول أن تجيب بأسلوبها الخاص عن سؤال أساسي، هو تعريف وإعادة تعريف الجماعة لنفسها.

ورجوعا إلى المقارنة، فإن التأمل في تسيير الطرق، في بلد كمصر مثلا وتدخل الدولة فيه بـ «الإصلاحات» منذ عهد محمد علي باشا، لا محالة أمر وجيه؛ ثم إن التوتر بين الرؤية الصوفية للحياة، وبين المفاهيم الأزهرية أمر واضح؛ ولم يظهر لي أنه كان من الضروري التوقف عند ذلك، وعند العلاقة بين السلطة والمجتمع التي كانت موضوع أبحاث عديدة من طرف جمع كبير من الباحثين، خلافا لما يدعى كل من كامو وكايسر اللذان يريان هنا نقصا. وأتمنى أن يكونا على معرفة بهذه الكتابات التي سمحت لي شخصيا بالذهاب مباشرة إلى الظواهر التي بعثت قوة جديدة في العلاقة شيخ/ مريد. والمفاجأة بالنسبة إلي هي سكوت الدراسات المتضخمة والمتكررة عن هذه العلاقة الشائعة والمتحكمة في التلقين والإرشاد، والتنظيم الخاص بالجماعات الإسلامية الراديكالية.

□□□

أخلص الآن إلى مناقشة المقال النقدي الأول، وهو الذي كتبه الجيلالي العدناني. حاول فيه أن يجمع بين التاريخ والانتروبولوجيا. أقدمه هنا كنموذج لسوء التفاهم والفهم الناتجين عن عدم التمكن من المنهجية الأنثربولوجية ومفاهيمها ورصيدها المعرفي الخاص بالمجتمع المغربي وباقي المجتمعات العربية (ناهيك عن أسس ذلك الميدان العلمي)، سأقدم ملاحظات حول مقال لجيلالي العدناني نشرته مجلة هيسبيريس ـ تمودا (عدد 2008).

قبل أن أدخل في تفاصيل المقال، أود أن أوضح نقطتين شكليتين. لقد ناقشت مع العدناني موضوع مقاله مرتين. رحبت بمحاولته؛ لكنني أشرت أيضا إلى ضرورة تكوين رصيد صحيح في أسس الأنثربولوجيا ومناهجها ونظرياتها، مع غزارة المعطيات التي أنجزتها حول المجتمعات المغاربية. وذلك ليتأتى للباحث الجمع بينها وبين التاريخ؛ أوعلى الأقل مناقشة بعض أطروحات الأنثربولوجيين عن معرفة مضبوطة. لكن لايظهر أن شيئا من هذا تحقق. ورغم ذلك، فقد بادر مؤلف المقال بإدراج اسمي ضمن لائحة من يشكرهم من الباحثين(العدناني، 2008، 61). لا يسعني إلا أن أسجل عدم قبولي لذلك التشريف. وأصرح هنا أن إقحام اسمي في تلك اللائحة لا يعني أي قسط من التزكية فيما يخص تناوله للنظريات الأنثروبولوجية، كما يظهر هذا الرد تفاصيل ذلك.

التوضيح الثاني يخص عنوان المقال. يبدو، بادئ ذي بدئ، أن ذلك العنوان يخلق لصاحبه مشاكل عديدة؛ فهاهو العنوان: «**الصلحاء وامتحان السلطة: تاريخ ولاية وأنثربولوجيا ثقافة**».ظاهر أن الشطر الثاني يعبر، فيما يخص الأنثربولوجيا، عن طموح جارف؛ فالمؤلف لا يروم شيئاً أقل من مناقشة «أنثربولوجيا ثقافة؟» ولنتتبع إذن معالم تلك الأنثربولوجيا التي يزعم المؤرخ الجيلالي العدناني الإتيان بها، خاصة في موضوع الولاية وارتباطها بالسياسي.

معروف أن أنثربولوجين من العيار الثقيل قد سبقوه في التأليف حول مظاهر عديدة للثقافات المغاربية أكانت محلية، جهوية، قطرية أو عامة، أما في موضوع الولاية نفسه، فهو يستند على كتابات معروفة بالعربية ووثائق أخرى عن حياة علي بن أحمد الإلغي.

إن مشروع العدناني، كما يقول، هو دراسة تكون كاريزما الولاية مستندا في ذلك على هذا المثال، وفي إطار العلاقة مع القبائل وزعاماتها، ومستويات قوتها ونفوذها، من جهة، ثم العلاقة بين تلك القبائل والولاية، من جهة أخرى.

ربما تكمن أهم نقطة في الدراسة في كون علي بن أحمد الإلغي انحدر من قبيلة مغمورة، وكان عليه أن يلقي دعما من سلطة القائد والمخزن بصفة عامة. هذه نقطة أثمنها، كما أني قرأت باهتمام الوصف التاريخي رغم أن فيه أشياء أتى بها قبله باحثون آخرون. لكن الهوة تبقى شاسعة بين وضعية قبيلة الولي والصراع على النفوذ من جهة، وفوز عليّ هذا بالمكانة المعنوية التي حققها، من جهة أخرى. في هذه النقطة بالذات، ورغم أن وصف تلك الحالة من طرف العدناني مهم في حد ذاته فإن ذلك الوصف

لا يمكن أن يعتبر حجة على تكوين كاريزمي. طبعا، قد يكون لتلك العوامل تأثيرها، ولكنها لا تفسر ولوجه بنجاح طريق الولاية. والعدناني، لربما لم يتستوعب أن القوة وحدها لا تفسر شيئاً، بل لابد من استحضار عوامل الإقناع، التي هي في العمق ثقافية بالمعنى الذي وضحته في كتاباتي، كما يظهر ذلك جليا في التفاصيل.

ويجمل بي، أن أشكر مؤلف المقال على تصحيحه غلطا كنت ارتكبته حين لم أميز بين اسمي إليغ وإلغ في مقال نشرته منذ ما يزيد عن 27 سنة تقريبا. وكان الأستاذان أحمد التوفيق وعمر أفا قد نبهاني مشكورين إلى ذلك الغلط بعد صدور الدراسة. أما مجهود العدناني كمؤرخ، فإني أترك تقويمه للمؤرخين، ولا أناقشه هنا إلا في الجانب الأنثروبولوجي. إن ماهو مثير حقا هو أنّه يكتب وكأنه الوحيد في الساحة الذي ظهرت له جدوى الجمع بين التاريخ والأنثروبولوجيا! بل أكثر من ذلك، يحاول أنثربولوجيا «الثقافة» (كما في الشطر الثاني من العنوان)!

يتطرق العدناني إلى تكون الكاريزما وعلاقة ذلك التكون بموازين القوة القبلية وقوة القواد والمخزن، لكنه ينسى أن كثيرين كتبوا في الموضوع منذ ما ينيف عن قرن ، وبعدهم أنجزت كتابات جديدة من بينها ما كتبت شخصيا منذ عقود، منها دراسة مطولة في ذلك الموضوع، وبالذات حول نشأة تامكروت، وقبله دراسة مطولة أخرى حول أحنصال، حيث أتت الدراستان كبحث قائم بذاته، وكرد على أطروحة كلينر. ثم بعد ذلك نشرت دراسة بالإنجليزية حول موضوع تكون الكاريزما (حمودي، 1994)، لكن بدلا من مناقشة تلك الكتابات يكتفي العدناني بمقالي حول مهدوية التوزونيني ليشير إلى غلط يتعلق بتسمية الأمكنة، تمهيدا لقراءة تبسيطية للشيخ والمريد فيما يخص المفاهيم الأنثربولوجية. والأهم هو أني استندت في بناء النسق الثقافي إلى حياة علي الإلغي، وكنت ذكرت أني أستند إلى ما كتب عن شخصيات أخرى من أمثال بناصر التامكروتي، واليوسي، وبن عجيبة، وآخرين معروفين في المؤلفات المختصة. فيأتي العدناني ويتصرف وكأن تلك المواضيع موقوفة عند مقاله. كل ذلك بمعاودة كتابة أفكار حول دور العلاقة مع السلطة في تطور الكاريزما هي موجودة مثلا في كتابات عبد الله العروي وكتاباتي (العدناني، 2008، 62).

بعد ذلك، يأتي العدناني بطرح (هو الذي أشرت إليه سابقا) يرى أنه النقطة الأهم في تنظيره للعلاقة بين الولاية والسياسة. وليسمح لي القراء بنقل ذلك الطرح حرفيا قبل

التعليق عليه:

«سنرى في هذا المجال الجغرافي، أي منطقة سوس، التي أنجبت السلطة الأولى للشرفاء السعديين في القرن السادس عشر، أن ولاية الإلغي التي تفوقت تقريبا على كل دعوة شريفية هي بعيد عن أن تتأسس على تأكيد أو إثبات أية سلطة، كما حاول عبد الله حمودي تبيانه». هذه الفقرة المكتوبة أصلا بالفرنسية يشوبها اضطراب في التعبير بتلك اللغة يطبع المقال كله، مما يجعل كثيراً من مراميه غامضة: مثلا هل نقرأ تأكيد النفوذ أو السلطة؟ هل نترجم العبارة بإثبات النفوذ أو تأكيده، بإثبات السلطة أو تأكيدها؟

حاولت فهم الفقرة فوجدت أنها تحمل ـ كما سأوضح ذلك من خلال أمثلة أخرى ـ معاني لا يدققها كاتب المقال، إن هذا المؤرخ ربما يقصد تكوين كاريزما أي النفوذ والسلطة المعنويين من خلال التألق إبان التربية الصوفية. ولكن هذا لا يعبر عليه تماما لفظ: «إثبات النفوذ أو السلطة» الذي جاء في النص، وكلتا الحالتين النظريتين تبقيان عالقتين، لأن تعابير العدناني يكتنفها الغموض، فإذا كان يروم الحديث عن إثبات السلطة المعنوية بعد النجاح خلال مراحل التربية الصوفية فذاك شيء؛ وإذا كان يروم التنظير لتأثير سلطة القواد والقبائل في نجاح الولي والزاوية بعد تفوقه في التربية الصوفية فذاك شيء آخر؛ والفرق بينهما يختفي في نص العدناني إما عن شعور أولا شعور. لكن ذلك الفرق لايساند أطروحته، لأن تأثير السلط الدنيوية في مسار الولي ونمو زاويته شيء معروف، ولكن تأثير القوة والسلطة الدنيويتين في مصير المريد عَلِيٍّ خلال التربية الصوفية ليس للعدناني حجة عليه. أكثر من ذلك كتب العدناني ما حرفه: «ليس خضوع المريدين للولي هو ما سندرسه، بل خضوع الولي وقبيلته للقبائل المجاورة هو ما سندرسه، وسنرى كيف أن من الأهمية بمكان أخذ بعين الاعتبار تحولات البنية الاجتماعية، وآثارها على أشكال الكاريزما»(العدناني، 2008، 62).أجل لا أحد يجادل في أهمية البنيات الاجتماعية وفي علاقتها مع تكون الكاريزما وفعلها. وليس هذا بكشف علمي تفرد به العدناني. أما فيما يخص «أشكال» الكاريزما فإنه يورد الكلمة من غير الإتيان بشيء. كل ما هناك هو أنه يعيد تصنيف النمط الشريفي والنمط الصوفي! ربما نقول أيضا إنه تحدث عن الشرف كنوع من الكاريزما إزاء الولاية، ولكن هذا معروف. وأما التنظير للعلاقة بينهما فهو هش إن لم يكن منعدما. وذاك لا يتطابق مع ما جاء في عنوان المقال: «أنثربولوجيا ثقافة». وأخيراً، عندما يتوسع المؤرخ في الموضوعات التي لها علاقة بالأنثربولوجيا،

نجده يرتكب أغلاطاً. وإليك بعض الأمثلة في تلك الأنتروبولوجية التي يعرضها صاحب المقال على القراء.

نقرأ في موضوع خضوع قبيلة الإلغي للهيمنة وهو نفسه للإهانة، أن أعداءه كانوا ينعتونه بـ «اليهودي» و«المرأة»؛ ثم يأتي المؤلف بالتعليق التالي: «أما نعت المرأة» فهو يشير إلى الموقف المسالم وليس إلى الموقف الذي أبرزته النظرية الانقسامية لكيلنر. وهذا راجع إلى عجزه عن الدفاع عن نفسه لأنه محمي من طرف رجل قوي، أمغروش (ص 66).

كتبت منذ عقود دراسة تناقش بتفصيل أطروحة كيلنر (حمودي، 1974)؛ وهذا الأخير نفسه يؤكد أن الولي مسالم لا يقتني السلاح أو يحمله. وجملة العدناني تأتي وكأن كيلنر لا يذكر ذلك. فهل تيسر له أن فتح كتاب ذلك الأنثرلولوجي يوما ما؟ أو الكتب العديدة التي ناقشت تلك النقطة؟ وهكذا ينتقد العدناني، عن غير وعي، أطروحة كيلنر بالتنبيه إلى ظاهرة أتى بها الأنثربولوجي نفسه، وكأنه لم يذكرها! ولا ينتبه العدناني إلى أنواع المرابطين خاصة المحميين المفتقدين للوجَاهة، والمرابطين الذين لا يحملون السلاح ولكن لديهم سلطة معنوية معترف بها كما بين ذلك الانثروبولوجي الانجليزي أمريسْ كِيتَرْ.

في هذا المقام، لابد من التمييز بين ضعف القبيلة، من جهة، وضعف الولي، من جهة أخرى؛ لأن الولي المعترف به - في مرحلة ما - هو نفسه يكون قبل ذلك اعتنق طريقة وترك السلاح والحياة العادية للسواد الزعظم في القبيلة وخضع للتربية ونجح في ذلك قبل الاعتراف به من طرف السلطة الدنيوية.

ولابد كذلك من تحديد أدق لوضع الولي كمحمي، أي كرجل تحميه قوته الأخلاقية المعنوية، وأيضا قوة الرؤساء، فيكون محميا ومحترم الرأي والمنزلة في آن واحد. غير أن هذا لا يمنع وقوع خصومات ونقاشات ومشاجرات بينه وبين قوى أخرى، وفيما بين المريدين، كما تحدثت عن ذلك في كتابي **الشيخ والمريد**. والغريب أن العدناني لا ينتبه، إلى الفقرات التي تطرقت إلى هذا الموضوع في كتابي.

وطبعا، كان معروفا أن «المرأة» و«اليهودي» لا يحملان السلاح. ويتمثل قصور تحليل العدناني هنا أيضا في عدم انتباهه إلى أن الخصام والعنف يبدلان الصفات المحمودة كالسلم والربانية، ليحولانها إلى نقيضيها، وهو مثال آخر يظهر قفز المؤرخ

على ميدان معرفي لم يتمكن من مناهجه.

ليس هذا هو المثل الوحيد، فهناك أمثلة أخرى من بينها قوله:«غالبية الباحثين بمن فيهم كيلنر وغيرتز يطرحون أولية الشرف في الاعتراف بالولاية» ثم يستطرد كاتب المقال ويقول لنا:«إن أكوارام هو الولي» ليبين أن ادعاء الشرف عند الإلغي جاء بعد التألق والفوز في الطريقة. هنا أيضا يأتي العدناني بشيء معروف تحدث عنه آخرون منذ سنين. ففي كثير من الحالات يأتي ادعاء الشرف بعد الفوز بالولاية؛ لكن زعمه أن غالبية الباحثين يوحي بأن غيرتز وكيلنير وقعوا في غلط لأنهم اعتبروا الشرف هو المبتدأ في تكوّن الولاية، هذا الزعم يؤشر علىقراءة مغلوطة لنصوص هؤلاء الباحثين إذ هم متفقون على أنه يمكن لمن أراد الاجتهاد في طريق الولاية أن يكون شريف النسب وينخرط في السلك ويحصل على درجة الولاية، ويمكن أن يكون غير شريف وينخرط في ذلك السلك، ويحصل على درجة الولاية. وواضح أن غيرتز وكيلنر لا يقولان بالطرح الذي نسبه العدناني إليهما. وكل ما هناك أنه في حالات متعددة يروج المريد لشرفه إذا كان له ذلك الشرف، أو يدعيه قبل أو خلال انخراطه في طريق الولاية. نفس الشيء لاحظته في كتاباتي. فإذن لا أحد يطرح الشرف كشرط أول أو كصفة أولى وحتمية بالضرورة لحصول الولاية.

مثال آخر يتجلّى فيه عدم تحرّي العدناني في المواضيع التي يتناولها. يكتب فيما يأتي عن العلاقة بين السلطة السياسية والقبائل واللفوف والشرف والولاية: «إن الخطاطة المتبناة من طرف غيرتز في كتابه **الإسلام ملاحظا** والتي تعارض المرابط بالسلطان لا تنطبق على المنطقة الجنوبية الغربية، وخصوصا على حالة علي الإلغي»(ص97). ويتمم في الصفحة نفسها بهامش رقم 126. حيث يزيد في توضيح نقده. والحال أن القارئ للمقطع وللهامش معا يسجل عدم انسجامهما؛ فالمقطع يتحدث عن تقابل أو تعارض في حين يتحدث الهامش عن تحويل لمركز التوتر. فإذا كان معنى التعارض هو التوتر عند العدناني، فإن الصياغة غير دقيقة ولا وفية لفكرة غيرتز. فهذا الأخير يتحدث عن علاقة توتر وليس عن قطيعة تشمل جميع الجوانب. كما أن الإشارة من طرف العدناني في الهامش نفسه إلى استلهام غيرتز لألفريْد بيلْ أيضا غير دقيقة، ولا تفيد أنه على علم بتفاصيل الأمور، وإلا لما وقف عند حدود تلك العموميات؛ إذ تقوم نظرية بيلْ على أساس قطيعة شبه تامة، وهو ما لم يقبله غيرتز، الذي يتحدث عن توتر بين السلطان

والولي في ظل ثقافة مشتركة بينهما. أما في أبحاثي فكنت قدمت معطيات أخرى ووصفت السلطان بـ«الصالح والرجل المسلح».

المثال الآخر في الرد علي (وعلى عبد الله العروي)، يرجع فيه العدناني إلى بول باسكون. ولكن من يقرأ الفقرة المستشهد بها يجدها بعيدة عن مقصد العدناني؛ فالأرجح أن الأمر التبس عليه، فلم يدرك أن موضوع تلك الفقرة موضوع آخر، وبالتالي لم يكن هناك من مبرر لإيرادها في سياق الدفاع عن فكرة بديهية، هي أن الناس يحكمون على البشر كبشر من جهة أولى، وعلى منزلتهم المعنوية (أي صلاحهم) من جهة ثانية، مميزين بين المستويين. ولا يمكن لكل من أمعن النظر أن يقتنع بأن هذا اكتشاف. (ص:89). كما أني لم أتبن، في يوم من الأيام، نظرية تقول إن الناس يخلطون في الحكم بين المستويين؛ هنا، أيضا، ينسب إليّ العدناني نظرية لا تمت بصلة إلى ما كتبته، ربما لا لشيء إلا الادعاء إنه بذلك قد يكون ناقش نظرية.

يستطرد الباحث قائلاً: «كما لا يمكن الاتفاق مع مفهوم السلطة المقدسة للولي كما يقدمها عبد الله حمودي، لأننا بينا أن هذه السلطة لا تحترم دائما من طرف المريدين المباشرين، ولا حتى من طرف بعض الأشخاص الذين يعيشون في نفس محيط الولي» (ص:89)، ثم يستخلص أن : «الحكايات والشهادات المذكورة تظهر أن القبيلة ورؤسائها حاولوا حصر وظيفة الأولياء في ماهو روحي، في حين حاول الأولياء استقطاب الرؤساء السياسيين وإقناعهم بالمعايير والقيم المرابطية (maraboutiques)»(ص:89).

ألاحظ أن العدناني يستعمل كلمتين أتحاشى في غالب الأحيان استعمالهما في هذا المجال. الأولى هي ما أسماه بـ السلطة«المقدسة»، لأنني أخاف دائما من استعمال لفظ «مقدس» لحمولته المسيحية؛ كما أني أفضل كلمات أخرى عوض كلمة «مارابوتيك» التي ترجمتها هنا بالمرابطية والتي جاء بها عدناني في مقالته، وذلك لتجنب حمولتها النابعة من تاريخ استعمالها في الأنثربولوجيا الكولونيالية. أما القول إن الأولياء كانوا يحاولون إقناع الناس بالنواميس الروحية ويدافعون عن طرقهم، فهو شيء معروف، تماما كما هو معروف التوتر بين الزعماء والصلحاء في الأدبيات الأنثربولوجية، وعلى كل حال لا يرقى ذلك إلى مستوى التنظير. وهذه طريقة غريبة في العمل، يمارسها الكاتب طوال نصه. وإني لأتعجب حقا لكونه يأتي بملاحظة مفادها أن «سلطة الولي لم تكن دائما موضع احترام»، ويعتبرها نقدا لما كتبته رغم أني أعبر عن ذلك بصريح

العبارة، وأبين أن الاعتراف بالولاية يمر عبر طريق صعب يتعرض فيه كل من سلكه إلى المعارضات والمناوشات، ولعواطف أخرى كنقمة المريدين على شيخهم مثلا.

تلك بعض الأمثلة، وهناك أخرى تفند ادعاءات العدناني. ولكن ما يتعدى ذلك والأهم في نظري، هو المساهمة في نقاش جدي بين المؤرخين والأنثربولوجيين (أي العلاقة بين التاريخ والأنثربولوجيا بصفة عامة). وهو النقاش الذي مارسته شخصيا بغاية التعلم من المؤرخين ومن خطة عملهم، كل ذلك إسهاما في إرساء أنثربولوجية تاريخية متشبعة بنوع من التاريخانية، كما حاولت توضيح ذلك في كتاباتي. لهذا السبب، فبقدر ما أهيب بالأنثربولوجيين لكي يتعلموا من المؤرخين، بقدر ما أتحفظ بشدة على محاولة بعض المؤرخين من أمثال العدناني الذين لا يولون اهتماماً للتحصيل الدقيق والمواظب لمناهج البحث الأنثروبولوجي ونتائجه، ولا يترددون مع ذلك في الخوض في قضايا شائكة ومتشعبة من غير تأهيل. ومثل العدناني ومن نهج نهجه كمثل رجل اعتزم السفر إلى بلد بعيد عبر طريق وعرة من غير زاد.

أعيد ثانية: إني أترك للمؤرخين البث في قيمة الوصف التاريخي الذي أتى به العدناني، وأكتفي، هنا، بأن أتابع النقاش من زاوية الأنثربولوجيا، أي من زاوية التعامل مع الأنثربولوجيا واستعمالها من طرف متخصصين في ميادين مجاورة. ومن هذا المنظور أريد التطرق بإيجاز شديد إلى مسألتين أراهما هامتين:

المسألة الأولى، هي تنحية قضية خضوع المريد خلال مراحل التربية في تحليل العدناني، كما جاء في الفقرة التي أشرت إليها سابقا. والظاهر أنه يهمش خضوع المريد للتركيز على خضوع الولي وقبيلته. ولابد من الانتباه، مرة أخرى، إلى ما يشوب جمله وتراكيبه من التباس وعدم الحذق، ولكني أترك ذلك جانبا. والمهم هو ذلك التعارض الذي تلمح له الفقرة بين خضوع المريد لشيخه من جهة، وخضوع الولي وقبيلته من جهة ثانية. وحتى إذا سلمنا بهذا، في المثال الذي أناقشه هنا، فإن لا تبرير نظري لتهميش خضوع المريد من التحليل، فطرح العدناني يفتقد المنطقية، وذلك لأن خضوع الولي والقبيلة لا ينفي مسلسل تربية المريد وخضوعه إبان تلك التربية، لسبب واضح هو أن خضوع القبيلة لا يفسر ولوج طريق التصوف وخضوع المريد خلال مرحلة التربية. وقد لا ينفي شيئاً آخر، وهو أن غالبية أبناء القبيلة الخاضعة لم تلج طريق الولاية. وإذا فرضنا أن بعضهم ولجها، (وتلك فرضية للنقاش فقط)، فإن لا حجة لنا أنهم حققوا نجاحا مثل

نجاحه ويبقى أن الاعتراف بالنجاح المعنوي يحصل أولاً في آخر التربية الصوفية، وهو الشرط الأولي الذي يفتح الباب للحصول على الاعتراف من لدن القوى الاجتماعية ـ السياسية. والخلط بين المرحلتين كما فعل العدناني إما غلط أو تضليل. وإذن يبقى السؤال المطروح هو الآتي: لماذا يكلف العدناني نفسه هذا الجهد لتنحية مرحلة التربية وخضوع المريد خلالها؟ هنا أقول إن من الأجوبة الممكنة عن هذا السؤال الجوابان الآتيان:

الجواب الأول، هو أن منهجية العدناني ترتكز على إبتسمولوجية العامل الواحد والوحيد، أي السلطة الدنيوية والقوة بصفة عامة. وهذه الابتسيمولوجية قاصرة ومغايرة لأخرى نتداولها في الكتابات الأنتربولوجية والاجتماعية. التي ترتكز بالأساس على العلاقة بين العوامل.

أما الجواب الثاني، فهو أن العدناني بحث عن أسباب لتفسير ظاهرة علي الإلغي غير تلك التي نظرت لها. هذا بالطبع شيء مشروع، ولكن كون قبيلة الإلغي كان مهيمنا عليها لا يمكن أن يُقبل كتفسير لفوز معنوي، لأن ليس هناك حجة بأن ذلك الخضوع وتلك الوضعية الدونية للقبيلة هي التي وجهت الإلغي في شبابه إلى تحصيل علوم الظاهر، ثم الهروع إلى تحصيل المعرفة الباطنية. معلوم أنه كان يقال في أوساط كثيرة، خاصة في فاس: «لولا أبناء الفقراء لضاع العلم». ولكنه ليس هناك مؤشر بأن عائلة الإلغي كانت فقيرة، بل العكس ، ومن جهة أخرى، وحسب ترجمته، فإن تركه لوظيفة العلم وهرولته إلى الطريقة لا يمكن أن تفسر بوضعية القبيلة. وكان على العدناني أن يتمرن أولاً على ربط العوامل.

على كل حال، لنرجع إلى التربية والخضوع حيث نجد ما يدل على تهافت العدناني، من قبيل مثلا أني كتبت أن المريد مكث عند شيخه سنوات في حين أنه صاحبه من 1879 إلى 1881 فقط (ص69). والحاصل أني استعملت بالفرنسية كلمة «عدة»(plusieures) لتفيد مابين 1879 و 1881، وهو ما يدخل في باب «عدة»، علاوة على ذلك، لا يذكر العدناني تردد الإلغي على شيخه ثم يستطرد، ويقول إن تطور المريد لم يكن تطوراً عبر مراحل، ولكن كان تطورا باقتلاعات وانفصالات؛ فهل هناك اقتلاعات لا ترتبط بأشواط ومراحل؛ أليست هي في حد ذاتها مراحل؟! فصعوبة الفراق بين الشيخ والمريد موصوفة في كتاباتي، أما الخصومات والمشاجرات بين المريدين، ثم الالتباس والتأرجح في العلاقة مع الشيخ حيث تشوبها عواطف أخرى متناقضة فإني كتبت عن ذلك بصريح العبارة

رغم ادعاء العدناني. وقد زعم كذلك أني نسيت أن الإلغي كان قد حصل على العلوم الظاهرية، وهذا إما افتراء أو نتيجة لعدم قراءة دقيقة لكتابي.

أخيرا هناك المسألة الثانية والخاصة بالتنظير. يأتي العدناني بجملة مبهمة ويقترحها على القارئ حاسبا إياها تنظيراً حيث يقول: «يظهر اقتلاع الولي من وسطه وانفصاله عن شيوخه وكأنه في تناغم مع نزع آيت عبد الله أو سعيد لأراضي أيت حربيل، ومع نزع الرئاسة السياسية من قوة فبلية كانت قبل ذلك مهيمنة»(ص95).

لا أعرف كيف حصل هذا «التناغم» بين اقتلاع الولي من وسطه ونزع قبيلة لأراضي قبيلة أخرى. قد يكون من الأرجح أن نتحدث عن «تناغم» بين الفوز المعنوي لعلي الإلغي من جهة، وفوز قبيلته بانتزاع الأرض، وبعض أفراد عائلته بالسلطة السياسية والأخلاقية في الظروف التي وصفها العدناني من جهة ثانية. ولكن لابد من التذكير بأن الترابط بين الفوز المعنوي للمريد وانتزاع الأراضي ليس واضحا، وأن ظفره تحقق قبل اضطلاع أحد أفراد أسرته بالسلطة السياسية. من جهة ثانية، فإذا كان مقصود العدناني التناغم بين النجاح المعنوي لعلي وتمكن أسرته من السلطة، فهذا من باب الغموض في الفكرة زيادة على عدم وضوح الارتباط الذي ذكرناه. ولعدم الوضوح هذا صلة وثيقة بالهفوة النظرية الأخرى التي تكمن في تنحية مرحلة التربية وخضوع المريد. يكتب العدناني في بداية خاتمته:

«نريد الاعتقاد بأن القارئ يكون صعبا عليه تصور مثال علي الإلغي كظاهرة ناتجة عن إثبات أو تأكيد سلطة نفوذ الولي وستحصل لدينا مشاكل كثيرة، إذا نحن أردنا بناء نموذج ثقافي كهذا [يقصد العدناني النموذج الذي بنيته]، حينما نلاحظ أن الولي كان له نفوذ ديني بالتأكيد، ولكنه نفوذ لم يسمح له بالتحرر من وصاية رؤساء القبائل والزعماء السياسيين التي كانت تفرض عليه، وقد رأينا أيضا كيف أن الاستراتيجيات الدينية والسياسية التي اعتمدها الولي رامت تحرير مجموعة مهيمن عليها تاريخيا» (العدناني، ص:94).

يرى صاحب المقال في هذه الفقرة ردا على النموذج الثقافي، كما بنيته. وما أغربه من منطق! يستند إلى تحول السلطة السياسية وينسى أن ذلك التحول أتى بعد بناء السلطة المعنوية (الدينية)، وفي ظروف أواخر القرن التاسع عشر قبل تغلغل الاستعمار في المنطقة. وإذ يؤكد العدناني استحالة بناء نموذج ثقافي، بدون حجة، سيما وأن النموذج

الثقافي الذي أتيت به كنت قد حاولت تقديم الملامح التي اتصف بها قبل الاستعمار، أي قبل حصول فرد من أفراد عائلة الإلغي على الحكم والنفوذ الدنيوي. ومع كل هذا، فإني كنت بينت أن هناك تناقضات في بناء النموذج الثقافي، ولكنها لا تنزع عنه نجاعته في الدفاع عن الأسبقية الدينية والدنيوية بالاستناد إلى جانب من جوانبه.

ومهما يكن من أمر، فإن تربية المريد ومسلسلها لا يوجد لهما أثر يذكر في مقال العدناني! وهذا يلخص ما بينته سابقا من تهافت خطير، إذ كان على الباحث - إن هو أراد أن ينتقد أو ينفي النموذج الثقافي - أن يبين أن العلاقات التي كانت فاعلة في أواخر القرن 19 ما بين الولاية من جهة، والزعامات السياسية من جهة أخرى، كانت قد غيرت طرق التربية الصوفية قبل الاستعمار بصفة جذرية أو بدلتها بأشياء أخرى. وهذا ما لم يتأت للعدناني طرحه. وإنه لمنطق في التحليل غريب، ربما يرتاح إليه بعض المؤرخين لكنه منطق ضعيف القيمة في نظري.

❑❑❑

حان الوقت لمناقشة قراءتين تنتسبان إلى المنظور الانثربولوجي، الأولى لآلَنْ مَاهِي(ماهي، 1999)، والثانية لنورالدين الزاهي(الزاهي، 2002). أكتب ردا مطولا على القراءة الثانية، لأسباب سوف أذكرها بعد الرد على آلن ماهي.

أخذ عليَّ آلن ماهي في قراءته **للشيخ والمريد** ثلاثة مآخذ: الأول كوني، حسب رأيه، رسمت للمرأة والأنثى صورة سلبية، وأكثر من هذا صورة تنفي التاريخ والتحول؛ ويزيد أني ذهبت في هذا الموضوع مذهب كلود ليفي ستروس البنيوي، والمتبني نظرة استشراقية أصبحت متجاوزة. والثاني، أني لم أطور نظرية الهبة التي أستقيها من مارسيل موص. والثالث أني لم أستعمل نظرية الحكم الفيبيرية. ربما كان للمأخذ الأول بعض الأساس، والحال أن موقع المرأة يحتاج إلى مناقشة أدق من تلك التي قدمتها في كتابي، لكن تناولي للمشكل يختلف عن تناول ليفي ستروس والمستشرقين حيث أشير إلى التغيير الحاصل في تركيب العائلة وتموقع المرأة، وذلك عكس المقاربة الاستشراقية.

إنها ملاحظة مفيدة، وإذ فيها حق، فإنه قسط من الحق أريد به باطل، إذ تم دمج مجهوداتي في إطار أنثروبولوجيا ابتعدتُ عن أرضيتها النظرية منذ كتاباتي الأولي. أما نظرية العطاء والأخذ الشهيرة، فإني استندت إليها حقا، وغذّت تحليلاتي. وإذ هي أصبحت من باب الأسس المتداولة، فإني طورتها بخصوص ما ذكرته عن الاستقبالات

وعطاء «الحضرة الشريفة»؛ ثم أشرت إلى تساكنها مع العنف. فموص يقول إنها تحد من العنف، وأنا متفق على هذا، وإذ يشير إلى تساكن العطاء والعنف في اليُوتْلاَشْ فإنه لا يأتي بشيء بخصوص هذا التساكن في المؤسسات الملكية التي تشبه تلك التي تناولتها في كتابي.

أدرك اليوم أنه ربما كان عليّ أن أخصص ورقات لتحليل علاقة العطاء بالعنف، ولكن آلَنْ مَاهِي لم يذكر هذا. وعلى كل حال فالكتاب يدور حول السلطوية وليس حول التنظير للعطاء والأخذ. ومثل ذلك ينطبق على البرنامج «الشامل» الذي تفضل آلن ماهي وعرضهُ عليّ في المأخذ الثالث. لكن هنا يظهر الغلط المنهجي الذي يرتكبه الباحث : فهو بكل سذاجة، يقترح علي كتاباً آخر حول نظرية الحكم عند ماكس فيبر. فالأطروحة التي أبنيها في **الشيخ والمريد** تبتعد عن البتريمونيالية الفيبرية، وعن النيوبتريمونيالية لأتباع ماكس فيبر في هذه النقطة من أمثال جون لوكا كما ذكرت سابقا. هذا واضح في اجتهاداتي لنحت مفهوم «دار الملك». وبالرغم من أن المفهوم يستحضر كلمة «دار»، فإن لهذه الدار المغربية تنظيمات وأهداف تتعدى بكثير التسيير الذي وصفه فيبر فيما يخص الأنظمة ذات المرجعية الإسلامية: على سبيل المثال لم أجد مبررا قويا للنظرة التي تتوهم أن الحكم في المجتمعات المسلمة كان يسير الأشياء لأهداف عائلية محضة، ولا يسمو إلى آفاق أخرى. ثم ما معنى البَتْرِمْوَانْ في القواميس العملية لحكام دار الملك؟ كان الأمر سيبقى غامضا لو سرت في الطَريق الفيبري الكلاسيكي. وكان على آلن ماهي أن يلم بتلك المرجعيات، لكنه لربما كانت إمكانية تصورها صعبة المنال عليه، إذ ارتكزت كتاباته (حول الجزائر) على الأرشيف المكتوب باللغة الفرنسية فقط.

في مثل هذا السياق، يكون كل حديث عن «التحول» أو «الضعف»، أو «التراخي» أو «إعادة الصياغة» للوساطة الرمزية، هو حديث يهدف بالدرجة الأولى إلى تحديد الممارسات، و تبدو الخطابات وكأنها صفات أكسيومية، مسلم ببداهتها. وهذا بالضبط ما يُمكِّن الخطاطات من فرض استمراريتها. ولكن يجب على المحلل أن يتابع تحولاتها وينتبه إلى أن توجهاتها ليست محددة مسبقا. فكل الخطابات والممارسات تتعمم أو تتفكك في سياق ديناميات الحوار والمواجهة، ويتم تقويمها على أساس معايير نجاحها في السياقات الحاضرة والمستقبلية.

في تناولي لهاته القضايا، أبتعد عن كل «مقاربة إثنوغرافية-تحليل-نفسية «كتلك

التي يقترحها علي «آلن ماهي». إن مركزية الخطاطة التي أبحث عنها من خلال دراسة شعائر النحر أوالعلاقة بين الشيخ والمريد، أردت الإحاطة بها في تركيبة تاريخية محدودة في الزمان والمكان؛ ولا تأتي من كونها تظهر «وظيفة الأب» أكثر مما تأتي من المظهر الآخر والمتمثل في شيء أكثر أهمية حسب تقديري، وهو تحديد «وظيفة الأب»: أية صورة للأب؟ وأي تقليد رمزي؟ بأي تقليد يتعلق الأمر في كل محطة تحول من محطات التاريخ الثقافي؟

ففي لحظة تاريخية معينة، نجد معان متعارف عليها، وأخرى يدور النقاش حولها هي التي تحدد وظيفة الأب وليس العكس؛ وذلك ضمن سياق سيرورة تتواصل مراحلها بفعل مواقف متعددة، وبآفاق متباينة، وليست خطاطة الشيخ/ المريد سوى ترميز خاص يعيد تعريف وظيفة الأب بمجرد إعطائها مكانة ثانوية مقارنة مع مكانة الشيخ في التربية الروحية. هذه العلاقة، أي علاقة الشيخ والمريد كما تظهر في لحظة معينة هي التي تؤسس لتأويل التسلط السياسي، وليس «التقليد» أو «وظيفة الأب» بصفة مجردة.

إضافة إلى ذلك يقترح عليَّ آلَنْ مَاهِي، مهام أخرى تتجاوز بكثير حاجتي، من قبيل تنظيرات إضافية، وشامخة في تهورها، حول مكانة «ديانات الخلاص» في سيرورة العقلنة (فيبر)، ومناقشة «النزعة الاختزالية» عند فيبر عندما يكتب في موضوع الإسلام. كما يقترح علي أن أتابع مناقشة نظرية الهبة.

كل هذه المقترحات تخرج عن موضوع الكتاب وهدفه المحصور في اقتراح تأويل للتسلطية في مجتمعات محدودة. وهي مقترحات تبدو نابعة من الكتب المدرسية، بدلا من تساؤلات حول صميم الموضوع والمقاربة. وأكتفي، هنا، بمثل واحد: ليست نظرية الهبة، ولا النظرية العامة للعلاقة بين الهبة والسلطة هي التي أدعي تحليلها ومناقشتها. إن السؤال الذي طرحته على نفسي هو سؤال مكانة الهبة كمُفَعِّل أو عنصر إجرائي للعلاقة بالسلطة في البنية التسلطية العربية المعاصرة.

أما إذا كنا نريد متابعة التفكير في الهبة، فيجب أولا تجاوز الإشكاليات المستهلكة والمتكررة من قبيل علاقة العقد بالمكانة، وإعادة رسم خريطة تَمَوْقُع السحر، والدين، والهبة، بعد أن تمت عقلنة بعض أنماط العلاقات الاجتماعية (أو بعض المجالات كما نقول اليوم). وأخيرا، كنت سأضيع وقتي في عموميات لو أدخلت تعليقات حول النزعة الاختزالية لفيبر في تحليله الإسلام، كما نصحني بذلك آلن ماهي.

إن الازدواجية والتأرجح اللذان يميزان علاقة الشيخ بالمريد، والتأنيث (الرمزي) لهذا الأخير نجد كل تجلياتها في الممارسات اليومية، في الطقوس وفي التاريخ الثقافي. وتظهر سير الأولياء والصالحين الذين يفوزون بالأولوية المعنوية بفعل التربية (ولا أتحدث هنا عن المجاذيب والبهاليل لأنهم يمثلون نماذج أخرى للصلاح) المصدر الملائم الذي نقف فيه على السمات الأساسية لهذا القلب (التأنيث)، بوضوح كبير؛ بحيث نجد أن الخطاطة، كما تتجلى في هذه الحكايات والسير قد نجحت واكتملت معالمها.

في تلك السير يظهر التوتر بين معيارين: معيار خاص ببناء ثقافي للأنوثة وللرجولة والاختلاف بينهما؛ وهوتأكيد لنوع من الأساس الثابت مع الاختلاف في الطبيعة، ومعيار ثان يلزم ببعض الواجبات التي تفترض خرق هذا الاختلاف الثابت(أي المعيار الأول). ومن الواضح جدا، أنه توجد في المجتمعات العربية الإسلامية تراتبية قوية بين الرجال والنساء جعلتهن في وضعية دونية وتابعة، مقرونة بنصوص تشريعية، انبنت عليها ممارسات معروفة في الواقع.

ومن الواضح، أيضا، أن هذه الوضعية لا تستمر بدون مقاومات واحتجاجات؛ إذ نلاحظ تحولات عميقة تمس هذه العلاقة بين النساء والرجال، وهي تحولات ستدفع إلى إصلاح القانون لا محالة. ولكن كل هذا لا يمنع التمييز بين الأنوثة والذكورة، من أن يكون خطا فاصلا، محور التصادم بين الإصلاحيين والمحافظين. وإذا كنا نستطيع أن ندعي أن خيط الوصل لم يكن دائما مرفوضا بالقوة التي يرفض بها اليوم، فإننا لا ننكر أن التأكيد الثابث للاختلاف (بين الجنسين) في صيغة التبعية والدونية يجب أن لا يُفصلَ عن تكتيكات السلطة التي يواجهها الرجال والنساء في حياتهم. ثم إن التراتبية والدونية لم يكونا دائما بنفس الصيغة، إذ كانت هناك دائماً مجالات للتكافؤ في القوانين والممارسة.

هذا لا يجعل الانتقال من تأنيث المريد، الذي يظهر في مرحلة معينة من التربية تحت إشراف الشيخ، إلا أكثر دلالة. ويؤكد، كما في حالة المجتمعات التي أدرسها، الخط الفاصل الذي يظهر لي محروسا بقوة أكثر مما هو عليه في مكان آخر؛ ولا يمكن خلطه، حسب وجهة نظري، مع موقف كلود ليفي ستروس (المدارات الحزينة، 1955، ص 437) حول الأسس الأنثروبولوجية للإسلام، كما يوحي بذلك آلن ماهي. وكل قارئ سيحكم بما يراه؛ لكن دراستي لا تقارن إسلاما ذكوريا بغرب «فقد حظه أن يبقى امرأة»

من جراء المواجهة المتأصلة بين الحضارتين، كما ذهب إلى ذلك كلود ليفي ستروس، علما بأن الإسلام يبقى هو نفسه، كتقليد ثقافي، مختَرَقاً بتيارات عديدة. ثم إن استعارة «حمل»/ »ولادة المريد» أصبحت، (في المناورات على الخط الفاصل بين الذكورة والأنوثة، وفي لحظة معينة، وظروف يجب توضيحها)، الأساس الأنثربولوجي، ليس للإسلام، بل لبعض مفاهيم السلطة وممارستها التي يحاول الرجال احتكارها.

وصفت في عملي السابق حول الطقوس والشعائر أنشطة النساء، ورفضهن لخطابات وممارسات الرجال (خصوصا في الأضحية)؛ وركزت بشكل خاص على أن جاه العائلات والرجال يقوم على ما تعارف عليه المجتمع فيما يخص مفهوم صلاح النساء وشرفهن. وبأن الخطاب الذكوري حول دونية النساء، من وجهة النظر هاته، لا يتطابق إلا جزئيا مع الواقع. فالتمييز بين «داخل»/ «خارج»، أي بين مجالات النشاط والكفايات الخطابية الرجولية والنسوية لا يتطابق مع التمييز بين «خاص»/ «عام»، كما تبلور وتطور في مجتمعات أخرى، كالمجتمعات الغربية بشكل خاص.

والواقع أن السياسة في هذه المجتمعات التي درستها، والتي بقيت متمفصلة حتى زمن قريب مع بنيات عائلية، وتركيبات اجتماعية أوسع تسمي نفسها بمفردات ورموز معروفة (عشيرة، قبيلة، لف، مدينة، حومة، حنطة) لا يمكن تصورها كممارسة متطابقة مع «مجال عام»؛ ثم إن مكانة النساء في التحالفات، وفي ربط العلاقات (خصوصا من خلال تنظيم الزواج والمبادلات) بدأت تنال حظها من انتباه الباحثين.

عندما أقول هذا، فإني في الوقت نفسه لا أعتبر أن الخطاب الرجولي يغطي مجالا رمزيا يمكن بكل بساطة أن نقارنه بواقع أكثر تعقيدا. ففي مسارات الأولياء التي تقوم عليها حجتي يظهر جيدا التوتر الذي يسكنها من جراء إدماج الأنوثة، خاصة وأن الأمر يتعلق بإضفاء طابع القدسية على تأسيس الجماعات الإنسانية. ويجب الاحتياط هنا من النظريات المعهودة للإدماج التي تقوم على فرضية تجانس حياة سياسية نوعية، حيث يؤدي الرجال والنساء أدواراً مختلفة ومتكاملة. يعني هذا أن احتكار الرجال لبعض التعريفات الأساسية وسن قوانين الجماعة ينبغي أن نصفه بأشكاله المختلفة. وهو ما يمكن القيام به دون السقوط في الثنائيات التي ترجع إلى بنيوية معينة (بنيوية كلود ليفي ستروس، في هذا المقام).

إضافة إلى ذلك، يمكن أن نسجل اليوم بأن هناك خطابات وممارسات تتنامى وتحيل

فعلا على «المجال العام»، بمفهومه الجديد. وليس من الضروري هنا وصف التحولات المعروفة التي مست هذه المجتمعات منذ القرن التاسع عشر بفعل العلاقات والمواجهات مع المجتمعات الغربية الأمبريالية والكولونيالية، وبفعل عوامل أخرى. ولكن بقدر ما نعترف بهذا، بقدر ما يمكننا أن نرصد ظهور «مجال عمومي» جديد للسياسة لا يزال الرجال يتمتعون فيه بحصة الأسد.

□□□

أخلص الآن إلى قراءة نورالدين الزاهي(الزاهي، 2002)، وسأحاول الحرص على تتبع جوانبها بتفصيل. إنها قراءة تميزت بتلخيصات واضحة ومنتظمة، واستعابت بعض الخطوط العريضة للمشروع، عكس قراءة ماهي. لكنه يجب التذكير أن كتابة ماهي جاءت كتعليق في مجلة **الإنسان** الفرنسية. أما ملاحظات الزاهي فقد جاءت في مقال أراده عصارة لأفكاره، التي نشرها في كتابات أخرى. لذلك سأركز على المقال أولا، وبعدها، لتوسيع المناقشة أرجع لتلك الكتابات. إني سأتطرق لتلك الملاحظات بتفصيل كبير يستدعيه الموقف. ولهذا سببان، الأول يتلخص في التوضيح لكي يقف القراء على النتائج الحقيقية للمجهود الذي أقوم به منذ عقود، وعلى المنهج الذي سعيت إلى بلورته وتطبيقه. والسبب الثاني يتعلق بمستقبل ميدان الأنثربولوجية بالبلاد، وهو ميدان معرفي لازال فتيا بالنسبة لنا نحن المغاربة والمغربيات الذين راهنوا عليه. وقد رمت الدخول في التفاصيل والتدقيقات كمشاركة في النقاش حول معالم ذلك الميدان. فتوسعي في هذا الموضوع لا يهدف تقويمَ عطاءات الزاهي في حد ذاتها، بل يروم توضيح ذلك النقاش.

ربط الزاهي كتاب **الشيخ والمريد** بكتابي الأول **الضحية وأقنعتها**، مع التركيز على النواة الأساسية، هي الأضحية والقصة الإبراهيمية.هذا رأي أتفق مع المعلق عليه، مع تحفظات تخص الإنجاز العملي للشعيرة، وارتباط ذلك الإنجاز بالممارسة كما سأشير إلى ذلك لاحقا. وأتفق أيضا على توضيحه الذي دقق للقراء ما كنت اعتبرته واضحا، وهو ما في الهبة من صميم الأضحية والتضحية، وما في الطاعة والخضوع السياسيين من هبة وتضحية. وبخصوص المجال السياسي، فقد وصفت هذه الهبة، ولكني تركت أمورا كثيرة في حيز الضمنية. ويرجع الفضل إلى المُعلِّق في تفصيلها. وفي هذا المقام أشير إلى أنه معلوم لدى السواد الأعظم من الباحثين أن مَرْسِيلْ مُوصْ أشار بوضوح إلى ما هو مشترك بين الهبة والتضحية في دراسته الشهيرة حول الهبة (1933). وكان

قبل ذلك قد ألف مقالا مطولا (مع هنري هوبير) حول التضحية (1898) ركزا فيه على الاستبدال وثنوية الضحية، والتباسها من حيث وساطتها بين المقدس والدنيوي حسب تعبيرهما. وإذن فالعلاقة التي بنيت عليها معروفة. وكان على نور الدين الزاهي الإشارة إلى المرجع الأول لا الثاني!

وعلى أي، فإن قراءته نجحت في تلخيص جوانب أساسية من المادة والتنظير. وككل معلق رسم لنفسه كتابة مقالة متكاملة، فإنه خلص إلى نقد النظرية بعد الإحاطة بأطروحة الكتاب. وفي مستهل المقال يدلي الكاتب باحتياطات منهجية، أهمها أن قراءته تأويل، شأنها في ذلك شأن كل قراءة، مستشهدا بألتوسير الذي يقول: «إذا لم تكن هناك قراءة بريئة فليعرض كل مِنّا تهمته» (الزاهي، 2002، ص25).

هذا منهج أرتاح إليه مبدئيا، مادمت أمارس نوعا من التأويل منذ سنين، وعلى مواضيع كثيرة جربتها، وهي بدورها اختبرتني. لكن مع ذلك أود أن أشرح موقفي من هذه المسألة وتوابعها.

لا تقنعني كلمة «تهمة» التي نقلها الزاهي عن ألتوسير بدون مساءلة مضامينها وصلاحيتها، وهو يعنون قسمي مقاله بـ «التهمة الأولى»، و«التهمة الثانية». إني أدرك تماما أن هناك حمولة ابتكارية واستعارية، لكن ليس لي اليقين التام أن ألتوسير كان مهتما بالاستعارة واستعمالاتها، ولا أجزم في شيء بالنسبة لاستعمال الزاهي. ويا ليتني عثرت على ملاحظة في هذا المضمار!، لكني لم أعثر على شيء، مثلا فيما يخص معانيها التي تتصل بالقضاء والمقاضاة، ومعاني أخرى كان لابد من ضبط ما لعلاقاتها بالتعليق والقراءة. ولا أحتاج أن أذكر هنا أني لن أتهم الزاهي بتسجيل دعوى ضد ما كتبته!...ولكن...

ليست هناك قراءة بريئة، وأزيد أن ليست هناك كتابة بريئة. هذا أمر محسوم ومتفق عليه. ومع ذلك فهل يرخص ذلك استثمار استعارة من دون رسم لبعض حدودها؟ لا أظن ذلك، ولأسباب عديدة، منها أن تلك الحدود تفتح الطريق للاجتهاد وطرق أبواب أخرى للتنقيب: فبدلا من التهمة، كان من الممكن البحث في اتجاه التحاجج وكيفياته في فضاءات اجتماعية شتى ويومية حيث تكون حمولة التهديد منعدمة في طرق الإقناع، أو على الأقل أقل حضوراً مما هوعليه الحال في كلمة تهمة. ولربما بلغ الاتهام قمته في تجربة ألتوسير التاريخية المطبوعة بالنقاشات التي كانت تدور حول الماركسية والشيوعية

وما كان يسمى بـ«الاشتراكية العلمية»، آنذاك...

خلاصة القول إن الاختيار لا مفر منه، ومزية الزاهي أنه يشعر به ويصرح به، لكن هذا في نظري لا يكفي. ولو اجتهد الباحث في الدفاع عن اختياره لازدادت كلماته إقناعا. نعم، لا نقضي تماما على النقص الدائم لكل تأويل. ولكن ذلك يفرض محاولة التقصي أكثر ما يمكن، لا العكس. ومن باب التقصي تبرير التأويل والدفاع عنه، علما بأنه لا وجود لمعيار قاطع للفرز ما بين التأويلات. لكن يمكن تقييمها على أساس متانة الحجج والتبرير حيث يبرز تأويل معين كتأويل أجود من تأويلات منافسة؛ فليس للتأويلات نفس الوزن. واستحسان تأويل معين لا يعني بالطبع أنه يمثل التأويل الأخير والفاصل في الموضوع.

أرى، بناء على ما تقدم، أن الزاهي لم يبرر اختياراته بما فيه الكفاية. لكلٍّ الحق في التركيز على نقطة ما. ومع ذلك، لا بد من تبرير الجوانب التي اختار أن يتحدث عنها ويبدي رأيه فيها. لكن السر في عدم فعل ذلك يكمن ربما في أن الكاتب يدرك بوضوح ثمن الاختيارات، فيتجنب بعضها. ومايؤشر على ذلك، أني لم أقف في كل المقال عند كلمة في موضوع إعادة إنتاج الأسس الثقافية للسلطة. وأفترض أن الزاهي أدرك ذلك، ولكن المشكل يكمن في تقويم أهمية تلك المسألة بالنسبة للنظرية المطروحة. أرى شخصيا أن إهمالها ثغرة كبيرة، لأن مفهوم الثقافة الذي بينته هو بمثابة موقف يسعى لتأريخها ورصد التوترات والتحولات في قلب استمراريتها. وهناك أمثلة أخرى لا داعي لذكرها نظرا لضيق المجال.

قبل أن أناقش نواة النظرية، أرى أنه لا بد من التنبيه إلى ثغرة أخرى تكمن في التفسير بعاملين أساسيين هما الإقناع والقوة، في غياب مجهود لربطهما. وأعتقد أنني جئت في هذا الباب بمحاولة في تمحيص النسيج القائم بين الطقس والإقناع والقوة والعنف وذلك لغرز الخيوط والعقد التي تضمن تماسكها النسبي المسكون بالتوترات الناتجة عن اختلاف البشر في أمورهم... ولي الاستعداد الكامل للنقاش حول نجاعة تلك المحاولة. لقد حرصت مرارا على القول إن كتبي هي تجارب. وفي مقدمة **الشيخ والمريد** أكدت أني أحاول إعادة النظر في نمط الحكم من زاوية ثقافية بالمعنى الذي حددته، أي انطلاقا من ذلك المعنى، وما يمكن إنتاجه من هذه الزاوية.

وعلى سبيل ذكر الثقافة لا بد من ذكر خلل يشوب الكتابة «الانثربولوجية» في

مقال الزاهي. وأتوقف، هنا، عند مثالين: كتب الزاهي «بولجلود والعيد الأكبر» (الزاهي، 2002، ص 29). وهو عكس ما سمعته، أي «بُوجلود» والعيد لْكْبِيرْ» (وبلماون). قد يظن البعض أن هذه الملاحظة هي من باب الشكليات، بل التوافه التي لا تستحق التفاتة. لكن الكتابة الأنثروبولوجية عليها أن تستعمل الكلمة كما سمعها الباحث خلال بحثه الميداني وباللغة الرائجة يوميا بين المعنيين. وإذا اعتمد الباحث على النصوص المكتوبة باللغة العالمة، فعليه أن يوضح ذلك، ليعلم القارئ أنه لا يرتكز على تجارب ميدانية، بل على قراءات مكتبية. «وبولجلود» و«العيد الأكبر» كلمتان لم أسمعهما قط كما كتبهما الزاهي خلال محادثاتي الميدانية مع عامة الناس، وحتى مع العلماء وحفظة القرآن، وفي الأمكنة التي ترددت عليها خلال أبحاثي. وعلى كل حال، فإن المنهج السليم يقضي بالإتيان بالمفردات كما تستعمل في المحادثة وكما تستعمل في الكتابة العالمة. وبالتمييز بين ما هو مكتوب وما هو مسموع. ولم يساعدني الحظ في مقابلة أي رجل أو امرأة في دوار من دواوير البلاد، أو حي من أحياء مدنها، استعمل كلمة «العيد الأكبر» في الحديث معه!!

إن الأمر له أسس نظرية تحكم الكتابة الأنثربولوجية. فالعامية مع فروقاتها الجهوية والمحلية، وعربية الفقهاء، والعربية الجديدة التي يتكلمها المتمدرسون، والأمازيغيات، ناهيك عن التداخل مع الفرنسية ولغات أخرى، كل هذه الأصناف تمثل استعمالات معقدة للغة، لها دلالاتها وأبعادها الاجتماعية والثقافية، الطبقية والسياسية؛ وحين يستمد الأنتربولوجيون كلماتهم من المكتوب سواء كان مخطوطات أومطبوعات، وهي أساسية (إذا كانت موجودة)، أو من وثائق سمعية بصرية، فلا بد من الإشارة إليها، لأن التأويل والتنظير رهين بتلك التمايزات في أدوات التعبير. فليست حمولة «بولجلود» و«العيد الأكبر» هي نفس حمولة «بوجلود» و «لعيد لكبير» و«بلماون» و«تفاسكا»....

أنتقل الآن إلى نقد أطروحة الكتاب، وأريد أن أؤكد قبل كل شيء أني أثمن منهج النقد الهادف الذي تميز به مقال الزاهي، وكذلك محاولته تحليل الإبدال والاستبدال بطريقة رسمت مساحة للنقاش المفيد. وما أنا بصدده هو أولا الإشارة إلى توضيح جوانب، كما قلت ضمنية بعض الشيء في كتابي. وأتفق مع توضيحات الزاهي لها؛ وثانيا، الرد على ما أعده قراءة غير مصيبة. نعم أتفق على أن الأضحية هي المبدأ كما لاحظ كاتب المقال (الزاهي، 2003، ص: 29)؛ ولربما كان ذلك مسلما به في ذهني كما

سيظهر ذلك جليا. وإذ أرحب بالتوضيح، فإني أتحفظ حول نقطة أساسية عبر عنها كما يلي:

«تنبني خطاطة الشيخ المريد في رأينا على نواتين: تتمثل الأولى في التخلي عن الرجولة من طرف المريد أو الأنوثة وهي بمثابة محطة إجبارية للولوج إلى السلطة. أما الثانية فتتمثل في الهبة داخل المجال السياسي. أو الالتزام بالخدمة والطاعة تجاه الأمير مقابل الحماية ودوام النعمة من طرف هذا الأخير. يختبر الكتاب النواة الأولى من خلال طقس بوجلود. مثلما يختبر النواة الثانية من خلال شعيرة عيد الأضحى» ويزيد المؤلف:

«بين بوجلود والعيد مشترك رئيسي هو الأضحية. تحضر الأضحية في طقس بوجلود كي تشخصن (رفع الحدود بين القربان والجسد) في شخصية بوجلود الذي يرتدي جلدها، ويفقد إثر ذلك هويته الذكورية معلنا ولوجه مجال الملتبس: إنه الذكر الأنثى في الحين نفسه. قولنا بهذا الخصوص هو الآتي: **إن وضع الأضحية هو المبدأ الذي يدخل في البداية والنهاية الهوية الذكورية والأنثوية في الملتبس. يرجع سبب ذلك إلى كون الأضحية ذاتها تعيش هذا الالتباس لحظة انتقائها واصطفائها كي تكون أضحية طقوسية**» [أبرَزْت الجمل التي لها أهمية خاصة في هذه المناقشة]. وبعد هذا يأتي الكاتب بما كنت وصفته سابقا من تزيين للأضحية تشترك فيه مع المرأة؛ ولكنه لا يذكر شيئا عن مقارنتي بين الأضحية والعروس. ثم إنه يأتي بما أتيت به من تشريب الملح والحناء ويدخله في باب الأنثوية فقط، تاركا دلالات أخرى لا تتفق بالضرورة مع تأويله. فالعلاقة بين تشريب الملح والحناء والأنوثة ظاهرة، ولكن هذا الفعل يتعدى الأنوثة إلى مجال تأسيس العائلة والدار بمعناها السوسيولوجي. وأهمية المرأة هنا لا جدال فيها، ولكن في ذلك أيضا دلالة تقاسم الأشياء (كيفما كانت قاعدة التقاسم) بين الرجال والنساء والأطفال الخ... (راجع **الضحية وأقنعتها**).

اعتقدت أن كل قارئ، وكذلك الزاهي، كان بإمكانه استيعاب أولية الأضحية وطقوسها. وقد كنت أكدت في **الضحية وأقنعتها** أن «لعب» بلماون يقام بعد العيد، ويربط به، وبعاشوراء خلال الأربعينية المحدودة في كل حول لإقامة تلك الشعائر والاحتفاليات. وجلي في كتابتي أن الأضحية هي المبدأ الذي أتى وصفه في البداية. وذلك ظاهر فيما عبرت عنه، وحتى في عنوان الكتاب، وكذلك في تصميمه حيث

خصصت القسم الأول للأضحية والثاني لبلماون.

والأهم في الأمر أني أكدت في ذلك الكتاب، وفي التجربة التي عاينت عن كثب، أنه لا يمكن تأويل الأضحية بمعزل عن بلماون، أو «بوجلود»، كما سماه الزاهي. وبينت أن الربط الوثيق بينهما رهين بالطقس كما تتبعته محليا، ووقفت على حالات منه بمطالعة من سبقوني في الكتابة عن الموضوع. وأخيرا، إن هذا لا يعني أن الارتباط موجود بالضرورة في العمران المسلم بأسره، البدوي منه والحضري. كل ما هناك أننا نعثر على حالات كثيرة، كانت منتشرة حتى الماضي القريب، واستمرت بأماكن عدة حتى زمان اشتغالي في الميدان أواسط السبعينات.

إذن من المعلوم أن الأضحية هي البداية، ولكن هذا لا يجيز إقصاء بوجلود عند التأويل، وخاصة فيما يتعلق برصد الدلالات المتصلة بالحكم ونوعيته. ولا يفوتني هنا أن ألاحظ أن هذا الإقصاء يعطي توجها خاصا لتأويل الزاهي، حيث نبقى محصورين في شعيرة الأضحية، وأكثر من ذلك محصورين في النصوص المتفرعة عن القرآن والسنة. بالطبع أفرق بين المرجعيات القرآنية والمرجعيات التي تنبع من العادات. ولكن المنهج كما وضحت أيضا بالنسبة للتسميات (بوجلود / بوجلود، الخ) يفرض علينا أن نوضح الموقف: أي هل نحن بصدد تحليل ثقافي يقوم بالأساس على النصوص المتفرعة من القرآن والسنة، أم نحن بصدد رصد الشعيرة كما تنجز عمليا، بما فيه استعمال النصوص من طرف الفاعلين. والمنهج الانثربولوجي كما أفهمه وأطبقه يستدعي الاختيار الثاني.

هذا لايعني طبعا أنه ليس من مجال لتأويل الأضحية استنادا للاختيار الأول كما فعل الزاهي في المقال المشار إليه. كلا، هناك تأويلات مفيدة تقف عند تحليل النصوص كيفما كانت أنواعها. ولكن الظاهرة التي تعرضت لها مركبة ثقافيا، ولا ينفعنا معها إلا عزل العناصر، ثم تتبعها في المركب الرمزي بأكمله. لا أزعم الاكتمال التام لمقاربتي في هذا المضمار، إنما أسعى إلى رصد أقصى ما يمكن رصده.

من هذا المنطلق كنت ارتأيت التركيز في **الشيخ والمريد** على بلماون، مع العلم بأنه وجه آخر للأضحية كما بينت ، ولأسباب أمعنت النظر فيها. وإني أتمسك بهذا الاختيار خلاف ما ذهب إليه الزاهي في الفقرة التي نقلتها حرفيا من مقاله. ولتمسكي هذا أسباب عدة، أذكر منها سببين رئيسين:

السبب الأول هو أن أفعال بلماون وجماعته هي صورة للحياة المحلية؛ صورة

هزلية بالتأكيد، ولكنها صورة شملت أهم جوانب تلك الحياة (الزراعة، التعاقد، الزواج، الصناعة، تقسيم الأعمال بين العناصر مع ارتباطه بالأنثوية والذكورية، والجيل، والطائفة الدينية، والجنس...إلخ). إن الجانب الحيوي الذي لم ينتبه الزاهي إليه هو أن هناك تصويرا للحكم بما فيه العنف بالعصي، والحجارة، والكلام، وإعطاء الأوامر، وتصوير لمجموعة بشرية يحكمها السباب؛ وللفارق بين الحاكمين والمحكومين الذي يتمثل في العلاقة بالعبد، واليهود؛ وبصفة عامة للفارق بين تلك «العصابة» و باقي الساكنة من الشباب والنساء والكهول، والشيوخ. وهاتين الطبقتين الأخيرتين يُقضى في حقهم بالخروج من المدشر ومزاولة أعمال خاصة، منها أعمال هي من اختصاص المرأة في الأيام العادية كقطع الحشيش والاعتناء بالبقر... كل ذلك يصاحبه الدفع الذي يسمى هزليا «صدقة»، أوعطاء حرا مع أنه مرغمٌ بالتهديد الهزلي وأحيانا غير هزلي. وما أشبه ذلك بالضرائب والابتزاز!

أما السبب الثاني، فيتمثل في كون الهبة / الأضحية في شعيرة العيد تأتي عن طاعة. لها طبعا وعدها ووعيدها، لكنهما متعلقان أساسا بالآخرة. ومعروف أن الفوز بإنقاذ المآل هو في آخر المطاف رهين العبادات والتشريعات الإسلامية الأساسية؛ وأن علاقتها بكيفية الحكم باتت موضوع نقاش دائم في هذه الدنيا. كل هذا، لا يمنع من التداخل ما بين الديني والدنيوي، بل العكس هو الحاصل في المرجعية الإسلامية. ولكن شعيرة الأضحية تبقى مركزة حول العبادة. على كل، من المسلمات أن شعيرة الأضحية والدين بأكمله تؤسسان للحياة والمجتمع، ومن تم علاقتهما بالحكم، أكان عاما أومحليا، مع معضلاته. هزليا، تظهر تلك العلاقة في احتفالية بلماون. وبما أننا بصدد التأويل الرمزي للحكم في مجتمعات مسلمة معينة (المغرب في هذا المقام)، فإن التركيز على الأضحية بإقصاء «بلماون» يمثل اختيارا خطيرا حيث يطمس معالم الحكم الخاص بمجتمع ما، أي الحكم عمليا ويوميا كما يُتصور،وتقوم تجربته في ذلك المجتمع، بآليات التمازج الرمزي والعملي الذي نُسج تاريخيا.وكما يظهر جليا فإن ذلك الطمس أتى بمسطرة في البحث تعول بالأساس على النصوص، مسطرة تنتج كتابة نابعة من النصوص حول الثقافة. قد تكون لهذه المسطرة فائدتها في حد ذاتها، ولكن مردوديتها تبقى محدودة في محاولة نقد أطروحتي التي لا تستند على النصوص المكتوبة فقط، كما هو الحال عند الزاهي، ولكن تستند على دراسة ميدانية للشعائر كما يتم إنجازها عمليا، بما فيها استعمال النصوص

عمليا. وهذا المنهج يبتعد عن تأويل النصوص مجردة من تطبيقاتها على أرض الواقع.

لهذين السببين امتدادات نظرية أذكر منها على الخصوص العلاقة بين الثقافة والدين، ووسطية «الأضحية ـ الضحية»، وكذلك «الاستبدال» مع ما يمكن الخلوص إليه في قضية التأنيث. وللتذكير فإني كنت، كما لخص ذلك الزاهي، طرحت التأنيث الرمزي كظاهرة أساسية في تربية المريد قصد الولوج إلى الولاية؛ أي السلطة الرمزية، وكذلك الدنيوية في بعض المجالات، وقارنت مظاهرها بما يشابهها في سيرة كل الذين يطمحون إلى الوصول إلى الحكم تحت ظل الأمير.

يقول الزاهي ردا علي، إن الظاهرة هي واحدة من ظواهر أخرى. لكنه ربما لم ينتبه إلى أني لا أزعم أنها الظاهرة الوحيدة، لكني أظن أنها كانت الظاهرة الأساسية. إذ نحن بصدد التفكير في السلطة وممارستها في التركيبة الاجتماعية. ثم يزيد أن الظاهرة لا تُفَسِّرُ، بل تحتاج هي بنفسها إلى تَفسير. ما لم يعره الزاهي الانتباه، رغم تصريحاته حول مفهوم التأويل، هو أني أفرق بين التفسير والتأويل؛ و في كتابي أعتمد على رسم منظومة تتداخل فيها العوامل. لهذا حاولت وصف خطورة التأنيث للرجل، في مرحلة التربية، ومرحلة الولوج إلى السلطة والنفوذ في مجتمع تبنى الأبوية كأساس، وظهر لي أنها تلعب دورا أساسيا في دينامية المنظومة. ومن هذا المنظور يبقى زعم الزاهي بأن القلب الحاصل في الأنوثة مع خطاطة الإنجاب يحتاج إلى تفسير* (الزاهي، 2003، ص:30)، مجرد كلام غامض؛ وسوف يتضح الموقف أكثر عندما أتناول كتاباته الأخرى.

عودة إلى الوسطية، والالتباس والتأنيث في فضاء القربان، وإلى الذكورة، وخطاطة الإنجاب. يرجع الزاهي إلى القصة الإبراهيمية وإلى إسماعيل وهو في وضع الأضحية. لا يشير إلى العنف مع أن الآية المعروفة التي تعبر عن العمل المأمور بفعل: «أذبحك».وطبعا، في هذه الحالة كما في حالة بلماون/ بوجلود فإن العنف يتم تطقيسه؛ ولكن التطقيس في هذا المقام يعني الاعتراف بالعنف مع الحد منه. ذلك خلافا لنظرية روني جيرار الذي يقول بأن التضحية عمل جاء لينهي العنف؛ وهي تخمينات هشة، وضعها ذلك المؤلف ليؤسس عليها دفاعه عن المسيحية التي هي في نظره الديانة الوحيدة التي أنهت العنف بسبب تضحية السيد المسيح، (كما جاءت قصتها في الأناجيل). ولم يكلف الزاهي

*)ما يعني بكلمة «تفسير» عند علماء الطبيعة هو الإتيان بسبب، أي البحث، عن ظاهرة تسبق الشيء المفسَّر وتجعل وقوعه حتميا. أي أن الشيء السابق هو بمثابة Cause والشيء المفسَّر بمثابة Effetومعروف أن لفظ تفسير في العربية يقبل هذا المعنى ولكنه أيضا يقبل معنى آخر من interpretation ، كما في لفظ «تفسير القرآن مثلا». وأترجم interpretation هنا بلفظ تأويل.

نفسه جهد القراءة النقدية لأفكار جيرار وخاصة ذلك المقال الذي زعم فيه أن تضحية المسيح قد حررت العالم من العنف!! لكنه فضل أن يركز على أنني وصفت الأضحية الإبراهيمية كقتل. وهذا صحيح، لكنه تعمد أن يأتي بنصف الحقيقة فقط! لأنني أقول إنه أمْرٌ بالقتل أطاعَه إبراهيم، وكان ذلك طريقا لاختبار ثقته في الخالق. طريق ولجها إلى أقصى حد، وهو الامتثال لقتل الولد كعنوان على الإيمان والطاعة. هكذا اختار الزاهي احتراف نصف القراءة. وليس ذلك من باب التأويل، بل من الأنسب أن يوضع في باب التحريف. والغريب أن الرجل عاد مؤخرا إلى نفس التحريف بزيادة واختلاق لا أساس لهما في نصوصي حيث ربط مؤلفاتي الأخرى بكتابي حول الحج.ليدعي أني اتخذت الأضحية والضحية كتفسير للعنف في المجتمعات العربية الإسلامية! إنه اختراع محض يدوس الأعراف والأخلاق العلمية.

والحاصل أن روني جيرار، بطل الزاهي، هو من قارن الإسلام بالمسيحية في هذا المجال، وذهب إلى أن الأضحية -الضحية- الإسلامية هي رجوع إلى العنف البدائي وإلى عقلية كبش الفداء، تلك العقلية التي تدفع المسلمين حسب رأيه، إلى ممارسة العنف الأعمى على مجتمعات غربية مسالمة، خلّصتها المسيحية من تلك الممارسة!! لقد فندت تلفيقات روني جيرار في مقال مطول[3]، ولا أحتاج اليوم الرد على تلفيقات الزاهي. يكفيني في هذا المقام إعادة ما ركزت عليه وبإيجاز: الأضحية في نظري، إعادة سنوية للقصة الإبراهيمية، يظهر فيها العنف جليا في الأمر بالذبح، ليتغير الكل بعد ذلك إلى عبرة مع الإبقاء على اسماعيل وفديه بـ«ذبح عظيم»، كما تقول الآية. والنقطة الأساس هي أن العنف أدخل في مسطرة طقوسية رسمت له حدودا، ليتم بعد ذلك تقنينه. ولربما كان في النازلة أيضا وضع حد نهائي لهبة البشر كتضحية. وليس ذلك القضاء النهائي على العنف، بفضل المسيحية، كما في زعم جيرار، متجاهلا في ذلك التعويل عليه وتعميم استعماله من طرف القوى المسيحية والأمبريالية الكولونيالية الوارثة لها.

على كل حال كان على الزاهي أن يتمعن بدقة أكثر في وضعية اسماعيل. فهذا الأخير ليس هو الوحيد الذي اختبر. هناك الأب، ابراهيم، هو أيضا يختبر في أمر لو كتب له التنفيذ التام لكان قتل بيده فلذة كبده.وخطورة ذلك تفوق العاطفة، إلى أشياء

3) لقد تطرقت إلى مسألة الاعتراف بالعنف مع تطويقه وعرضت بعض تحفظاتي النظرية والمنهجية على مقاربة روني جيرار في حوار مطول مع الأستاذ محمد زرنين أجراه معي لفائدة مجلة فكر ونقد، ضمن ملف خاص عن العنف. عدد55، 2004؛ كما أني رجعت إلى الموضوع في دراسة حول «الثقافة والعنف» فندت فيها بتدقيق مزاعم روني جيرار، شاركت بها في لقاء السوسيولوجيين الفرنكفونيين، باسطنبول، يوليوز، 2008؛ وهي تحت الطبع.

أخرى مثل الأعراف السائدة... وإذ لم تأت القصة، حسب أهم الروايات، بشيء عن الأم سوى أنها كانت لا تعلم شيئا عن الأمر، فإن اسماعيل وابراهيم تخليا مبدئيا عن متابعة العيش معها. وهما أيضا لا يعلمان شيئا في البداية عن مشيئة الرب بهما.

والأهم في هذا المقام هو أن الزاهي لم ينتبه إلى خاصية مهمة لإسماعيل، مقارنة مع المريد وتضحيته. وهي أن إسماعيل لم يُؤنث رمزيا، ولا نجد في قصته أية إشارة إلى التأنيث. وليس هناك كذلك أدنى إشارة إلى الالتباس، وكون وسطية الأضحية تضفي على الضحية شيئا من الألوهية مع الاحتفاظ بإنسانيتها كماهو الحال بالنسبة للتضحية المسيحية. ولابد من التذكير أن إبراهيم وإسماعيل هما في درجة النبوة، وليس في درجة علاقة الشيخ بالمريد. فمن يدقق النظر في القصة الإبراهيمية الإسماعيلية سوف يدرك الاختلاف القاطع مع المريد (الضحية/ المضحي) كما وصفته. فإسماعيل ليس مريدا ولا إبراهيم صوفيا مربيا. فلا تربية على النبوة، على خلاف التربية في التصوف التي اعتمدته كظاهرة أساسية للبحث في الأسس الثقافية للسلطة. لا دوركايم، ولا موص، ولا جيرار، ولا بطاي، ولا كلود ليفي ستروس انكب على الواقع الذي درسته، إثنوغرافيا ونظريا. لذلك ارتأيت أنه كان عليّ تطوير الموضوع وتجاوز ماجاءوا به في هذا الباب.

في هذه النقطة سقط الزاهي في فخ معروف، هو تبني نظرية توارثتها أجيال من الكتاب من دون إعادة النظر فيها، خاصة فيما يخص الالتباس والازدواجية. لامجال للخوض في أصول هذه النظرية وآفاقها؛ لكنه لابد من التذكير بأن تلك الأصول مسيحية لا محالة؛ رغم أن دوركايم وموص كانا علمانيين من وسط يهودي، ومتشبعين بالمبادئ الاشتراكية والإصلاحية في نفس الوقت. ولكن الجنيالوجية المسيحية لنظريتهما حول الهبة والتضحية معروفة بحكم ثقافتهما العامة، وكذلك الانثروبولوجية المستقاة من أشغال روبيرتسون سميث، المرشد البروتيستانتي الذائع الصيت. ونفس الفخ يقع فيه الزاهي مع جورج بطاي[4] حيث سلّم بآرائه دون مساءلة. ومن تتبع تحاليل بطاي فإنه يقف على تشابهها بكيفية غريبة مع حكاية الأناجيل، حيث التضحية في نظره تُعدم المادي (الجسد) كي تتجلى الحياة كناموس، واستمرار الكون في تصريف طاقته واسترجاعها. ويبدو أن نظرية كهذه مستمدة من نظرية الحياة لنيتشه،مع توجيه كاثوليكي. هذا التوجيه الذي يظهر في تغني بطاي بالروحية الرهيبة التي تفوح حسب قوله من الموسيقى التي

4) راجع جريدة أخبار اليوم، عدد 130، 31 يوليوز، 2009، ص: 11.

تعزف خلال القداس من أعالي الكنائس الشامخة! ومعلوم أن بطاي أراد الرد بتأملاته على نظرية العمل كناموس للحياة (كارل ماركس)، كما اشتبك مع الوجودية من نفس المنطلق.

وعلى أي، فلا وجود لمفهوم إنسان-إله في النظرية الإسلامية الشائعة، والقربان لا يصبغ صفة نصف إنسانية- نصف ألوهية لا على إسماعيل ولا على الأضحية التي أتت لفديه. وكم كنت سعيداً لو كان الزاهي اطلع على كتاباتي بشكل يمكّنه من الوعي بأني تناولت المنظرين الذين يشير إليهم وآخرين كليفي ستروس وغيرهم، وكذلك منهم المتخصصين في المجتمعات العربية وكثيرين ممن أغنوا الخزانة الآنثربولوجية بدراسات قديمة وجديدة، حول موضوع التضحية والديانات بصفة عامة. ولو فعل ذلك لكف عن الانطواء تحت تلك الرايات، ليعوضه بمناقشات قد تكون أفيد له ولي. ولشعر أيضا أني قد تخليت جزئيا أو كليا عن النظريات والأسماء التي يذكرها، لأسباب كنت بينتها، وأزيد عليها اليوم أني أتجنب إسقاط المجتمع على الدين، كما أتجنب تفسيره في «آخر المطاف» بالمجتمع (دوركايم وموص). أو بالنزوعات الجنسية والعامل السيكولوجي (فرويد)، أو ببنية عقلية أزلية (ستروس)، أو ب»أفيون الشعوب» (ماركس). كل هذا قصد النظر من جديد في الدين كدين أولا، وفي الصيغ التي يصيغ نفسه بها في تمفصله مع عوامل أخرى.

لنتوقف، الآن، استنادا إلى ما تقدم، عند المرحلة الأخيرة لذلك المقال النقدي. يقول الزاهي:«في المجال الذي نحن بصدده، يمنح العاهل النعم والهبات لا ليرسي في رأينا هذا التبادل بل ليرسي ويكرس إبدالاً دائما ومتجددا. يتجدد هذا الإبدال في الاستبدال الدائم والمتجدد للموظف بالخديم وللخديم بالأضحية. وبسبب ذلك تكون الهبة الملكية هبة مستحيلة لأنها تقوض نظام التبادل الرمزي وتعوضه بنظام الإبدال ومن تم التعويض والإبدال الدائم والمتحرك لنظام الزعيم السياسي بنظام الأب الراعي ونظام الإمام المصلي (أمير المؤمنين) نظام الإمام المضحى بكل ما ينفتح عليه لفظ المضحي من تلوينات: مضح من أجل الأمة ومضح باسم الأمة ومضح بالأمة». تلك هي الخلاصة للمقال (الزاهي، 2003، ص: 30). إنها النواة التي يقدمها المؤلف كبديل للنظرية التي اعتمدتها في كتابي.

الإبدال والاستبدال شيئان معروفان عند كل من اعتاد الإطلاع على الأدبيات

الأنثربولوجية. استقى هذا المفهوم العشرات من الباحثين من تأليف هيربرت وموص (المذكور سابقا) في موضوع التضحية. وقد تبنيت هذين المفهومين اللذين كنت وقفت عندهما، شأني في ذلك شأن باحثين آخرين. والإبدال والاستبدال الدائم، هو ما وصفته وعبرت عنه بصريح اللفظ في كتبي ومقالاتي. والغريب أن الزاهي يتناسى ذلك. ومهما كانت أسباب التناسي، فإني من جانب آخر أدرك تمام الإدراك الفرق ما بين الاستبدال والتبادل، الذي أعطيته إجرائية في بحثي. والمثير هو أن الزاهي استند إلى ذلك الفرق لنفي التبادل بين الحاكمين والمحكومين. وأذكر بأني كنت كتبت أن الأمير، أولا وقبل كل شيء، يكفي حضوره والإنعام على الناس بطلعته*. وأوْجه التقاطع والترادف والاختلاف بين الهبة، والصلة، والتبادل، والاستبدال أمر معقد لا تشفع فيه تعريفات خاطفة، مثل التي جاءت في مقال الزاهي وكتاباته الأخرى.

لقد حاولت فهم الطرح الأول حيث يقول الزاهي: «تنبني الهبة على تبادل، مميز بطابع ثقافي-رمزي أساسا [...]» ويفرق بين التبادل هذا والإبدال حيث يستطرد قائلا: «يمنح العاهل النعم والهبات لا ليرسي في رأينا هذا التبادل بل ليرسي ويكرس إبدالا دائما ومتجددا للموظف بالخديم وللخديم بالأضحية». والإبدال الدائم وديناميته جانب أساسي في النظرية المطروحة في كتابي. ولا رمزية بدون إبدال واستبدال. ولا تبادل أيضا بدونه. فعلى سبيل التوضيح، لم أستعمل في محاولاتي كلمة «تبادل» إلا مقرونة بالهبة، أي تبادل الهبات، لكي أتفادى حمولة تسكن كلمة «تبادل» بسبب استعمالها أيضا في المبادلات المحكومة بقواعد السوق(أي قواعد التجارة، والرأسمال)، وما سماه كارل ماركس «المقابل العام» (النقود). واليوم، أجد نفسي مضطرا وباستمرار لاستعمال مفردات أخرى قصد تفادي الالتباسات. ومهما يكن من أمر، فالغرابة كل الغرابة أن الزاهي يتوهم أنه بمجرد تكريس الإبدال الدائم والمتجدد يثبت الاستغناء على التبادل عمليا، ويضمن تقويضه نظريا. ويظهر أن الأمر التبس عليه بالتباس كلمة تبادل نفسها؛ فهي في نظري لا تستبعد التكافؤ بالضرورة، وتستعمل في مجال العطاء والأخذ خارج المنطق التجاري. ومع أن هذه العملية كانت أساسية ومتواترة، بين دار الملك والرعايا، فإن كاتب النقد لا يرى هنا إلا إرساء الإبدال والاستبدال! وثمة المعضلة لأن للتبادل، بمعنى الأخذ والعطاء دينامية مرتبطة بدينامية الاستبدال، وإلا فكيف يمكنني أن أعطيك

*) من رجع إلى كتاب موص حول الهبة سيجد أن التبادل يشمل أيضا تبادل التحيات، وتبادل اشارات الأدب واللياقة، وتبادل الاحتفاليات. كما أنه يتطرق إلى تبادل التحديات وإلى العنف.

خروفا سمينا، وتجيب عن هبتي تلك بخمسة قوالب من السكر! والخلاصة أنه لا محيد عن الاستعارة لكي تقوم لغة المبادلة والاستبدال، وبالفعل لاشتغال أي لغة. هذا بالضبط لا يستوعبه التفكيك المستوحى من دريدا، والذي أقحم في مجال جرد التصرفات ومقاربتها، وهو لا يصلح لذلك. لأنه في جميع الحالات يتجاهل أن الاستعارة هي إبدال واستبدال ينشطان في قلب التبادل، وفي الأشياء المستبدلة (الموظف، الخديم، الأضحية). فالاستعارة تبقى مادة لا تذوب تماما، وهي التي تضمن إمكانية الاستبدال. ولكنها تنطوي على ما ليس مادة أيضا، لأن الاستبدال قد يحصل في الصور والمفاهيم وبها.

لا أعرف أيضا ماذا يعني الزاهي بجملة كهذه: «وبسبب ذلك تكون الهبة الملكية مستحيلة..». فإما أن كلمة مستحيلة جاءت كترجمة للكلمة التي رددها كثيرا جاك دريدا، أستاذ التفكيك، بمعنى الشيء الذي لا تستقر ملامحه، والمفردة التي لا يمكن حصر معناها الذي يكون، في نفس الوقت،ولا يكون ولن يكون، أو بمعنى ثان هو الشيء غير الوارد. ولكن الزاهي ينفي هاتين الإمكانيتين، ويغيّبُ التبادل حيث يحتفظ بالتعويض، أي أن تفكيكه يقف هنا. ولا داعي للخوض في أوجه التشابه بين التبادل كما عرَّفته، والاستبدال، والإبدال، والتعويض. وأخيرا يجب أن ننتبه أن المادة والأرضيات التي بفضلها يحصل الترميز والاستبدال لا تخلو حتى من الأمور المالية، ورموزها البنكية التي يحصل بفضلها التبادل التجاري سواء في النظام الرأسمالي التام، أو في نظم أخرى ازدهرت فيها التجارة. وفي كلمة واحدة: لا أظن شخصيا، أن الدورات الإبدالية الدائمة تذيب التبادل الذي يسكن داخلها.

وإذا زدنا على هذا كون خطوط التبادل تحضر وتنمحي ثم يعاد ترميمها وإنتاجها في أشكال، فإنه يستحيل تطبيق نظرية التفكيك الدريدية في هذا المجال. ولا غرابة في ذلك لأنها تبقى سجينة النصوص، وأما خارج النصوص أي في تناول العمل الإنساني فإن استعمال نظرية التفكيك ليس بوارد. ومن راجع كتاب دريدا في موضوع الأضحية بالذات (دريدا،1992) سيرى أن العملية تناولت نصوص التراث. وطبعا خلصت إلى كون التضحية ممكن/ مستحيل، وأن الكل مجرد «آداب» أي كتابة لا غير... وبذلك رسم التفكيك حدوده بنفسه. وليس بإمكانه تحليل ذلك الممكن-المستحيل أي (الأضحية - التضحية) إن نحن طبقنا دريدا رغم أن ذلك الفعل أي الذبح عمل متكرر عمليا! (ومن

أكل لحم العيد فهو يعرف ذلك).

تنطبق هذه الخلاصة في نظري على الجملة الخاتمة للمقال: أجل، هناك «التعويض والإبدال الدائم والمتحرك لنظام الزعيم السياسي بنظام الأب الراعي ونظام الإمام المصلي (أمير المؤمنين)، نظام الإمام المضحى». وهذا تماما ما اقترحته في كتابي. واتفق كذلك على انفتاح لفظ «المضحى»، لكل «التلوينات»؛ لكن التمس من القارئ السماح لي بالنظر إلى التلوينات التي عبر عنها الزاهي وهو يأتي في ما يخص الإمام بالجملة التالية: «مضح من أجل الأمة، مضح باسم الأمة، ومضح بالأمة». نعم لتلك الاستبدالات الممكنة. لكن لابد من إعادة النظر في كلمة «مضح بالأمة» فما معنى ذلك يا ترى؟

واضح ما في هذا التعبير من كناية. لكنه جلي كذلك، أن عملية التضحية بالأمة، إن صح التعبير، تخضع لتشغيل الفقه، حتى يتسنى الحسم في القسط من الأمة الذي ينوب عن الأمة (في مجال الجهاد مثلا)؛ وحتى إذا حصل الإفتاء بقيام الأمة بأكملها، فذلك يكون عمليا بمعنى الذكور، لا الإناث، ولا الأطفال، ولا الشيوخ ولا المعاقين... والظاهر أن الاستبدال هنا يشتغل بتلك المادة غير المادية، تلك الأرضية التي تجمع بين التضحية بالأمة وتشغل قسطا فقط منها للدفاع عنها؛ مع واجبات أخرى مثل المشاورة، والحذر والتحري الحقيقي فيما يخص إمكانية الظفر، وإلا فالتضحية لا تفرض على الأمة عشوائيا. خلاصة القول في هذا الباب، إن الاستبدال يستند إلى تبادل في تلك المادة وحولها،بما فيه تبادل الآراء، ولو حصل ذلك بقدر قليل أو كثير من القهر. لهذه الأسباب لا يسعني إلا أن أبدي تحفظي الشديد من قولة «الإمام المضحي بالأمة».

ظهر لي انه كان من الضروري ان أعلق بصفة مستوفية على النقط التي جاءت في المقال المشار إليه خصيصا، لأن صاحبه أراده عصارة لأبحاثه وأفكاره. والأهم بالنسبة إليّ هو توضيح الأسس المنهجية والنظرية للأنثربولوجية، ذلك الميدان المعرفي الذي مازالت مساهمتنا نحن المغاربة والمغربيات فيه فتية. في هذا الإطار بقي أن أتعرض إلى إشكالية العلاقة بين الثقافة والدين. إشكالية لا بد من استحضارها لما لها من أهمية بالنسبة لتحديد التأويل الذي من شأنه أن يمكننا من فهم السلطوية في المجتمع، ولتبيان الفرق بين التفسير الذي يرمي إرجاع كل شيء إلى أساس أحادي، كالتركيبة السيكولوجية مثلا، والتأويل، كما أمارسه، بعيدا عن ذلك المنهج. وكما أشرت إلى ذلك سابقا بالالحاح على ربط العوامل بدلاً من البحث على العامل المفسر الواحد.

❏❏❏

إن إشكالية العلاقة بين الثقافة والدين، وارتباطها بمسألة التأويل موضوع وواسع يتعين علينا حصره.والجانب الوجيه هنا هو رصد العامل الديني بقدر ما يتجلى كثقافة توجه الفعل، وبالضبط فيما يخص موضوعنا: السلطة والممارسات السلطوية، وبعبارة أخرى محاولة فهم أنماط التصرف والسلوك في الحكم.

المهم هو أن نهتدي إلى مرجعيات الأفعال من خلال تتبع دقيق للإشارات بما فيها الإشارات الكلامية؛ مع التأكيد على أهمية الكلام كفعل مصاحب لأفعال تتم بوسائل أخرى. وتوصف المرجعيات من هذا المنظور بملامحها في إطار هذا التداخل نفسه. وأخيراً لابد من التذكير بأن هذه فرضية إجرائية فقط، لأنني، لا أومن بفكرة الميادين المغلقة على ذاتها ولا بتحليل القول بمعزل عن الفعل. في هذه المرحلة بالذات تأتي ثنائية من الثنائيات التي لا مناص من التطرق إليها، ألا وهي ثنائية الكلام الشفوي والكلام المكتوب مع العلم بأنه قلما يأتي الثاني في غياب الأول.

أعطي مثالا، وليكن هو موضوع «الذبيحة» نفسها. خلال دراستي لشعيرة العيد في مداشر قبائل غِيغَايَة، سمعت لتلك الشعيرة تسميات: «تفاسْكا»، و«الْعِيدْ لكبير»، وكذلك «الضْحِيَّة»؛ ولم أسمع «الأضحية» إلا من أفواه الفقهاء. وكانت الأفعال الكلامية تصاحب أفعال أخرى مثل اختيار البهيمة أو شراءها.وكذلك تصاحب تلك الكلمات أفعال الاعتناء بها، وبعدها تهيئتها لفعل الذبح نفسه. وبخلاف السمع وجدت في المكتوب المتداول كلمات «الأضحية»، و«عيد الأضحى»، لكنني نادرا ما وجدت كلمة «الضحية»؛ ولم أجد أثراً لكلمة «تفسكا». والمهم هو أن «تفسكا» تحيل فيما تحيل عليه، (واستنادا إلى خطب العيد التي استمعت إليها محليا) على استبدال الولد الذبيح «بالبهيمة»*. وهي بذلك تجمع أيضا بين ذلك الاستبدال والتوحد، في آن واحد. ثم إن في هذا رسم لتبدل الزمان (مرور العام الذي يمضي ودخول العام الجديد). طبعا، تبقى كل هذه الأشياء واردة مع كلمة «الأضحية»، بالنسبة للتقويم الهجري. لكن في هذه الأخيرة، تأتي الإشارة إلى حساب الزمان وأيضا الوقت والتوقيت بالنسبة لليل والنهار. ويكون التركيز في «الضحية» على البهيمة...وإذا تابعنا أفعالا كلامية أخرى، فسنرى أن

- -

*) استعمل لفظ تحيل من فعل أحال، لأنني هنا لست بصدد تفسير معاني الكلمة في القواميس الأمازيغية.

المسافات بين المراجع المكتوبة والشفوية تزداد اتساعا: لنتأمل عبارة: «العيد فيه البركة»، «بركة العيد»، «مبارك العيد»، «امبارك عيدكم»، و«تبارك العيد» أو «الدم واعر»، «بركة الدم تداوي السم في الرّجْل»...إن التباعد هنا واضح بين المرجعيات المكتوبة والمرجعيات المتداولة عمليا، أي المتداولة شفويا بين الناس.

وإذا تم التسليم بوجود تلك المسافة وفاعليتها، كان حتما على الباحث التمييز بين الدين والثقافة؛ وليس لغرض التمييز في حد ذاته، لكن قصد بلورة التفاعل بينهما؛ لأن هذا التفاعل هو مادة العيش والمعاش اليومي. وما ينطبق على الأفعال الكلامية، ينطبق على الأفعال الأخرى. خلال ذلك البحث الذي قمت به، كانت خطبة العيد مكتوبة بالعربية، لكن الإمام ألقى بعض فقراتها بالأمازيغية وأتبعها بتوضيحات بتلك اللغة. والمهم هنا، هو أن أوصاف «الضحية» كانت تدل على كبش جميل غير منقوص أومبتور. وبالفعل، قضيت العيد مع أسرة اشترت أكباشا من السوق، لكن معظم الأسر في هذه المنطقة الجبلية ترعى الماعز وتأكل لحومه، وتختار الذكر للذبيحة. وبما أن المناسبة عظيمة، فإن عدداً من الأسر عيّدوا بذكر بالغ متقدم في السن، سمين و«مدكوك»، أي مبتورالخصيتين...ويمكن تلخيص العبرة، هنا، كالتالي: في لغة الوحي (أي العربية الفصحى) الكبش الكامل، أما في التعامل اليومي في تلك المداشر، فـ«العتروس» الكامل، بمعنى تسمينه الذي يتم بالبتر. بتعبير آخر، في الفعل اللغوي وغير اللغوي، يتعامل أهل تلك القبيلة مع الماعز أكثر مما يتعاملون مع الغنم، فيحل «العتروس» الكامل محل «الكبش» الكامل: مبادلة يتم بها استبدال التضحية بالبشر بالتضحية بالبهيمة، والتضحية بالكبش الكامل بالتضحية بالعتروس «الكامل».

إن هذه العلاقة التي توقفت عندها، هنا، وهي علاقة التباين والتداخل في آن واحد، من الممكن توظيفها على مستويات أعم من مستوى الأمثلة التي ذكرتها إلى حد الآن، وذلك من أجل فهم العلاقة بين الثقافة والدين. هناك مثلا، تعدد الأديان داخل ثقافة عامة واحدة، ومتداولة بين الجماعات والأفراد الذين يكونون طوائف دينية. ففي الثقافة المغربية يوجد ما هو مشترك بين المسلمين واليهود مثلا، ويتعلق الأمر، طبعا بأشياء كلامية وغير كلامية، لكن الديانة الإسلامية شيء والديانة اليهودية شيء آخر؛ فالثقافة في هذه الحالة، أعم من الدين. وحين تتواجد ثقافة وطنية تكون هي العامة، يبقى الدين خاصا بالأفراد والمجموعات داخل ذلك الإطار؛ وكما رددها شمعون ليفي في غير ما من

مناسبة، يكون: «الدين لله والوطن للجميع». ومن المسلم به أن العمومية والخصوصية هذه تبقى رهينة بالمنظور والمقام.

أخيرا، وعلى مستوى أعم، تتجلى تلك العلاقة بين الثقافة والدين في العلاقة بين اللغة والدين. فكيفما كانت النظرة للوحي سواء كـ«كلام الله» أواستلهام منه، علما بأن المسلمين أجمعوا على كونه كلام الله، بعد القضاء على المعتزلة وعلى الاختلاف في هذا المجال، فإن الناس سمعوه حسب ما تشير إليه الألفاظ العربية. وذلك هو السبب في التأويلات والتفسيرات المختلفة، لأن ما سمعوه ويسمعونه يحيل على دلالات لغتهم المتداولة كتابيا وشفويا، التي هي من صميم التاريخ والثقافة. واللغة التي سمع بها القرآن كانت حية قبل الوحي شفويا وكتابة: تخاطبا وشعرا، وأخبارا الخ... وإذا كان الكلام الموحى أزليا، فإن الكلام المسموع والمقروء وتأويلهما تاريخي بالضرورة، أي رهين بالتحول في الأزمنة والأمكنة أو بعبارة أخرى فالسامع والقارئ المؤول يسمع ويقرأ ويؤول حسب استيعابه للمفردات والجمل؛ وما يستوعب في هذا المضمار ليس بأزلي، ولكنه خاص بالظرفية.

لنرجع، الآن، إلى ما أسماه الزاهي «العيد الأكبر» و «بوجلود». فواضح أنه يتصرف وكأن ثنائية التباين والتداخل بين المكتوب والشفوي هذه ليس لها مفعول، أو بالأحرى غير موجودة. لهذا أيضا نجده يركز في مقاله على القصة الإبراهيمية كما جاءت في الكتاب وفي قصص الأنبياء. ولا يعير اهتماما للروايات المتداولة شفويا بين الناس. هذا لا يعني طبعا، أن الرواية المكتوبة ليست متداولة، أجل إنها أيضا متواجدة ولكن في مناسبات وبين مكونات من المجتمع (الفقهاء، المتمدرسون) يجب تحديدها. وخلاصة القول إن الاكتفاء بتأويل الرواية المكتوبة كما فعل الزاهي يعد من منظور أنثربولوجي ثغرة منهجية.

في تشخيصي الميداني، كانت الصلاة بالمصلى، والفطور جماعيا، ثم الأدعية والمسامحات... ليتم بعد ذلك الذبح في إطار الأسرة برئاسة الأب، وهذا الأخير ترأس مجموعة عائلية من المضحين، وهم أبناؤه المتزوجون والنساء، والأبناء غير المتزوجين والأطفال...إلخ. وعند الذبح حضرت النساء، وقمن بطقوس كتشريب الحناء للأكباش، وكانت مناوشات بينهن وبين أحد الأبناء المتمدرسين الذي حاول منعهن من ممارسة تلك العادات، وهي المحاولة التي لم يتضامن معه فيها أحد، لا أبوه ولا إخوانه المتزوجون.

وكما بينت ذلك، ذُبحت العتاريس المدكوكة وغير المدكوكة من طرف أسر أخرى. إن العبرة في كل هذا ليست هي التمييز بين المثالي والحاصل فعليا، أو بين النظري والعملي فقط، بل أكثر من ذلك، لأن التباين بين المستويات يدفعنا إلى الخروج من دائرة النص إلى دائرة النص الحي وكما يطبق فعليا، والذي يعاد رسمه في كل مناسبة. إن الإعادة، وكما عبر عن ذلك جيل دولوز، «لا تقف عند وفرة النسخ التي تندرج في نفس المفهوم، لكنه يُخرج المفهومَ من نفسه ويُرغمه على التواجد في عدة نسخ، هنا والآن» (دولوز، 1968، ص:348).

في هذه المسافة، تبين لي أنه لا انتصار تام للأبوية كما يزعم الزاهي، تابعا في ذلك فتحي بنسلامة، مما يؤدي بهما إلى المجازفة في تشخيصهما لدور هاجر. فهاجر ليست «مطلقة» أو مطلقة فقط، كما تصورها بنسلامة، في غياب أدنى تحديد، إذ هي التي كوَّنت إسماعيل رجلا وأب أسرة، وهي التي استقبلت إبراهيم ورممت أبوته الضائعة مع إهماله ونفيه للأم والولد. فالإعادة الطقوسية تُرغم المفهوم، أي إسم هاجر كعلامة للهجرة والمغادرة والنفي، على الخروج من عقر داره، وبسط معانيه على فعل المرأة، ليظهر في الاسم، والاسم كفجوة مفتوحة بينها وبين إبراهيم، وفي نفس الوقت كاستشراف لمعاودة لقائهما. وفي تلك الفجوة ظهر الفصل والوصل في آن واحد بين الأضحية والمضحي والتأسيس. ويجب أن لا ننسى أنها كلها إعادات ونقائضها: هنا الأضحية ونقيضها بوجلود، منفصلان ومتصلان في آن واحد، كما وضحت ذلك في **الضحية وأقنعتها**. بلماون نقيض كل شيء، وهو في الوقت نفسه أكثر من نقيض، هو المبهم، هو (غير) المحدد، ما عدا إسمه «بوجلود»(أبو الجلود، أو صاحب الجلود لو ترجمنا العامية إلى الفصحى). واسمه هذا ليس اسم علم، لكنه صفة ونعت لمرادف مثل «ذو القعدة» و «ذو الحجة»...الخ. على كل حال تلك الجلود هي جلود الأضحيات، جلد الأضحية، وهي أيضا علامات وأدوات اتصال. فبوجلود فصل وربط بحيث يمكن القول: الأضحية/ بوجلود، أو بوجلود-الأضحية.

أسلِّم، طبعاً، بأن هذا لا ينطبق إلا على حالة مصاحبة «بوجلود» لـ«العيد لكبير». ولكن ما هو أهم هو أن يتبع الصلاة والنحر، فرجة كهذه، مع نسيان الموت. لا بد من استحضار القصة الإبراهيمية نفسها كرؤيا وأمر رهيبين لا سبيل، في مرحلة أولى،

5) ترجمه إلى العربية الأستاذ عبد الكبير الشرقاوي، وستصدره دار توبقال عما قريب.

لمعرفة سرهما من طرف المأمورين؛ وهي خرق واضح للسنن المعروفة (كما قال سورن كِرْككارد، في حديثه عن القصة كما جاءت في التراث وأتفق معه). وبعد الرعب، والشروع في تطبيق أمر الذبح، يأتي الخلاص! ولربما كان الشيء الوحيد المعروف هو توكل إبراهيم وخضوع الابن. على كل حال، فالفصل والوصل يسكنان القصة نفسها، ثم يسكنان إعادتها في النشأة المحمدية، وفي أعيادنا السنوية. لكننا عكس إبراهيم وإسماعيل، نعرف نحن تابعي التابعين، أن الخلاص سبق وأنه تحقق، وذلك على خلاف إبراهيم وإسماعيل وهما في الطريق إلى مكان الذبح، مع نكران تام للذات، ومجاهدة للنفس ، (وحسب القصة ضد الشيطان الذي اعترضهما في الطريق). ولا مؤشر هنا عن ازدواجية(ألوهية-إنسانية) في الضحية والمضحي كما أتى بذلك هوبير وموص.

يتوكل إبراهيم، وهو لا يعرف شيئا ماعدا توكله. أما نحن، وقد أتينا بعده بقرون عديدة، فنعرف أنه نبي و«خليل الله»؛ هو أيضا، يعرف ذلك، لكنه لا يعرف مآله في طريق إنجاز هذا العمل الذي اعتقد من رؤيته أنه أمر من الله. لابد أن نلاحظ هنا شيء لم ينتبه إليه الزاهي ولا فتحي بنسلامة، من قبله: إن الإبن هو الذي نطق بكلمة الأمر: «يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك، «يا أبتي افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين»(الآية). لهذه الملاحظة وزنها في التنظير والتأويل، كما سنرى لاحقا. ومهما يكن، فإن الخلاصة هنا تأتي كالآتي: إبراهيم يقبل الفعل في إبهام تام. ولا يحصل التحديد إلا عند فدية الابن، أي عند استبداله «بذبح عظيم» كما في القصة. إن إبراهيم المبهمة هويته ومصيره في هذه اللحظة، وهو في الطريق إلى مكان الذبح والشروع فيه (ذكي المدية، ورفعها فوق عنق الولد، ...إلخ) يصبح مضحيا، بل أعظم مضح ومؤسس بعد أن رُفع الإبهام بمعجزة ظهور الكبش وإعادة العلاقة مع الولد، وليس التصالح كما يرى الزاهي تابعا في ذلك بنسلامة مع أنه لا يوجد أدنى دليل على خصام أو حقد بين الأب والابن. على كل حال، بعد الخروج من المأزق بالمعجزة المعروفة، تتكون الأبوة بمعناها العملي أي تأسيس السلالة. ويمكن أن نقول بعث السلالة، لأنها وبعد الشروع في مسلسل الذبح أصبحت هبة من الخالق، الذي هاب الولد بعدما كان قد أمر بذبحه. وحيث لا أبوة (بمعناها المرتبط بالسلالة) في غياب ولد (داخل أعراف معينة) فإن التضحية هي التي أسست للأبوة والسلالة بإعادة تعريفهما دينيا وأخلاقيا (وفرقت بينهما وبين الإنجاب بمفهومه البيولوجي المحض).

كنت انتهيت إلى تلك الخلاصة في كتابي **الضحية وأقنعتها**[5] الذي صدر بالفرنسية سنة 1988، أكدتها في ورقة تبعته بعد سنتين. ويحيل الزاهي على النصين، ويستشهد بالكتاب في مسألة: «رفع الحدود ووضعها بين القربان والإنسان» (الزاهي، 2005، ص: 106)، لكنه بعد ذلك يأتي بالنتيجة التي خلصت إليها دون الإحالة لا على كتابي ولا على ورقتي (الزاهي،2005، ص: 110). وفي محلهما يرجع فقط إلى مقالهِ الذي علقت عليه سابقا والذي كتبه كقراءة لعملي. ولعمري أن معاودة هذا غير ما مرة، أي الإتيان بأفكار من دون ذكر المراجع الحقيقية، لشيء يدفع إلى التساؤل في موضوع الأمانة العلمية!

وإذا صاحب بلماون تفسكا، كما عاينت ذلك في المداشر التي ذكرت، فإن الاتصال والانفصال بين الإبهام والتحديد، (وهو التشييد على أساس التشريع والقيم)، وارد أيضا في القصة المؤسسة لعيد الأضحى نفسه. فلا غرابة أن يظهر بلماون، وهو تجسيد للإبهام في الاحتفاليات التي تتبع العيد.

❑❑❑

كانت هذه التوضيحات لازمة لكي أنفذ إلى إشكالية التأويل، وإلى الإشكالية العامة لعلاقة الدين بالسلطة، و بالسلطة كما تظهر في ممارساتها اليومية.

سأبدأ بالتأويل. وروما للوضوح اخترت أن أرجع إلى القصة الإبراهيمية كما أتت في الكتاب. قال إبراهيم: «يابني إني أرى في المنام أني أذبحك». يتعلق الأمر، إذن بشخص يقول شيئا لشخص آخر(هنا الأب للابن)؛ وما ينقله القول هو رؤيا في المنام. لا نعلم هل المنام كان ليلا أو نهارا. وما نقل هو أمر بفعل شيء، هو الذبح. الرؤيا نفسها فعل يعي الفاعل القيام به. ثم يصفه بالقول. لكن ذلك الوصف بالقول، يأتي بعد مسافة، وهي المسافة التي تكون في النوم حيث يمكن الكلام مع مجتمع النوم، أي في دار أخرى ليست هي دار اليقظة. والكلام مع من في دار اليقظة لا يحصل إلا بعد انتهاء دار النوم. وإذن، هذا القول هو نفسه وصف لفعل قد مضى، وحصل في دار أخرى. المسافة بين النوم واليقظة تجعل من يحكي رؤيته واصفا لفعل حصل في النوم، أي في «مشهد آخر». هنا، نلاحظ، أيضا تباين وتواصل. والأنا منقسم على نفسه. إذا كان هنا «بياض تأويلي» كما عبر عنه بنسلامة و بعده الزاهي، فإن مساحته لا تظهر خالية من تصورات المخيلة، التي تترتب شيئا فشيئا بفعل الترميز، أي إعادة تركيب وتنظيم صور الخيال التائهة. وكما هو معروف، فإن تلك الوظيفة الرمزية، في نظر فتحي بنسلامة(ومن نهج منهج جاك

5) صدر عن دار توبقال سنة 2010 بترجمة عبد الكبير الشرقاوي.

لكان في التحليل النفسي قصد فهم الفعل الاجتماعي)، يحصل بفضل الولوج إلى المشروع المؤسس، والذي يكون الأب كاسم هو عربونه.

على كل حال، في الحكاية التي تعنينا بالدرجة الأولى، مزق البياض ما هو معروف، وفتح أبواب المجهول والرعب؛ لكن ذلك التمزيق لم يظهر إلا في الكلام: «يا بني إني أرى... ». المجهول، الريب، الرعب، التساؤل على الأقل يأتي في قول إبراهيم: «فانظر ما ترى»؛ ورغم أنه هو الأب، فإنه يطرح السؤال على الابن. والغريب هنا، هو أن الابن صغير السن، وهو الذي يأتي بتأويل في صيغة أمر، ويجعل الجملة تحمل أمرين: «افعل ما تُؤمر...» طبعا، هذا يمكن أن يصاغ ب «إذا أردت نظري وأردت أن تتبعه، فافعل ما أمرك به الله ». وهذا هو الأمر ذو الأولوية الحاسمة. إن الابن هو الذي يؤول الرؤية كأمر من الله. نعم يمكن أن نقول: الراجح هو أن إبراهيم كان قد فهمه كأمر، ولم يرد هنا إلا استشارة شكلية لإسماعيل؛ ولكن أليس الشكل والتشكيل من صميم الترميز؟. وعلى الأقل يتم التشكيل والحسم في تأويل الرؤية بمسطرة اقترن فيها الأب بالولد، وحسما معا في تحديد الرؤيا كأمر، وفي قبول الدخول في المبهم: أي في حالة جهل جذري لسر الأمر.

خلاصة: التأويل شغل تعاوني رغم الفرق (أب كبير السن- خليل الله، ابن صغير السن)، وهو شغل يحوِّل الصورة الحاصلة في دار النوم إلى أمر، مع كائن آمر، وكائن مأمور، أي أن التنظيم ظهر هنا، والعمل يكون طبق هذا التنظيم لتجربة الصورة الحاصلة في دار النوم. وإذا زدنا على هذا أن القول يصف الرؤيا ب»أني أذبحك»، فلابد من التفكير في جملة أخرى، وهي»رأيت أني أذبحك». لهذا يظهر وكأن اللفظ القرآني يصف الفعل وهو قيد الإنجاز، لا في خاتمته ونتيجته النهائية.لكن الحذر أمر مرغوب فيه في هذا الباب لأن اللفظ نفسه يحتمل تأويلات أخرى. ومن هذا المنظور، فإن ما لم يتحقق فعلا هو الذبح، أو بعبارة أخرى، إن ما تحقق هو الاستبدال، لكن ترتيبات الإنجاز ذهبت إلى حد رفع المدية لضرب العنق. ويمكن طرح تساؤلات حول ضرب العنق كنية...

واضح، إذن، أن تحقيق الرؤيا ليس رهينا هنا بسرد الرؤيا وإرجاعه إلى ظروف النشأة كما عند فرويد، أو بانتظار أشياء تقع ثم تؤول كدليل على تحقق الرؤيا، ولكن بالعكس الشروع في تطبيق الرؤيا حيث تأتي خاتمة الفعل (الفدي) كتأويل غير متوقع من طرف

الفاعلين. وهذا النوع من التأويل أتى كعمل؛ ومن حيث تم الاستبدال كمرحلة للعمل النفسي فإن الترميز يكمن في التفريق، وفي آخر المطاف، بين القتل وذبح الأضحية. مع تأخير الموت (أي رجوع البشر إلى منبع الحياة إلى أجل غير مسمى). وهذا الشغل الرمزي لا يجوز متابعته خارج مسلسل العمل وهو في حيز الإنجاز وديناميته وظروفه الملموسة ومحيطه. ولا تحتاج تلك المتابعة «عالم نفس» من النوع الذي يسقط اسم الأب على كل حالة، من غير أن يأخذ بعين الاعتبار أن ذلك الاسم قد يكون تعريفه مقيدا باسم الابن، في كيانات ثقافية مثل تلك التي حاولت وصفها وبانتباه دائم إلى تاريخيتها.

إذا كان كذلك، فالتأويل والعمل كترميز والتشييد(ومعروف أن الأضحية تبعها تأسيس الحضارة) هي من صميم الآية والقصص والتفاسير. ولا داعي لضبط تلك النصوص وتسميتها «حكاية إبراهيم»، «الجسد القرباني»، على غرار بنسلامة، ولوجندر. وكل ذلك من أجل وضع ثنائية أخرى كانت مردوديتها ضعيفة بسبب التخلي عن أوجه الاتصال بين مكوناتها، وهي ثنائية «الجسد القرباني»/ «الجسد الآدمي». كما سبق ووضحته، فالتأويل بالعمل ذهب إلى أقصى تقليص بين الحياة والموت، أي التماهي مع الموجود، والوجود الآدمي الحي في طريق الموت؛ ولكن حي في أشواط الطريق إليها. وإذ هي أمامه، فإنه يدرك أنها في نفس الوقت وراءه.

فالحكاية الإبراهيمية تقدم أولا جسدا آدميا؛ ثم يتبدل ذلك الجسد بجسد حيواني مُدَّجن. ويكون العمل بهذا الأخير، علما بأن الأول هو المقصود: الآدمي كأضحية، وتضحية بالنفس؛ فهو الضحية والمضحي. وتقديم النفس يختتم مؤقتا بالاستبدال، ويصبح رمزا للتشريع والتقنين لحياة الذات والجسد؛ لأنه، أيضا، بدل قيمة الحياة، كما تظهر في الحيوان، حيث العمل يبدلها إلى حياة بقيمة أخرى. فالأضحية القربانية تبدل الجسم الآدمي والحيواني؛ والذبح كفدية يرفع القتل سواء بالنسبة للجسد الحيواني أو البشري حيث يتجنب ولا يستباح إلا بشروط. والفعل القرباني كما جاء فدية يسقط عن الذبح كونه قتلا. الاستبدال يسقط الذبح كقتل في حق إسماعيل، ويرفع بإزهاق روح الحيوان إلى مكانة «أضحية»، وبمعنى آخر، على أساس مشروع محدد يكون العنف فيه محدودا ومقيدا!

من هنا، يتأسس منظور آخر للعلاقة بين الدين والسياسة في ارتباطهما بالعنف والسلطة. يتصرف المحلل النفسي بنسلامة، على عادة من تبع ذلك المنهج، وكأن الحكاية

الإبراهيمية هي ألغاز يتم فتحها بالتنقيب على مكامن معانيها وهي مختبئة. مع أن الحكاية هي حكاية عمل في طور الإنجاز يأتي بتوجهاته، وتلك بالذات هي المسالك التي يجب ولوجها بغية التأويل. والحاصل أن قصة الأضحية في الإسلام جاءت مختلفة ومتشابهة في آن واحد مع حكايات أخرى: الحكاية الموساوية والعيساوية وأخريات كثيرة. إن ظهورها هذا في طي ظهور الإسلام كدين، أي نشأة جديدة على أساس شرائع وقيم جديدة، نبعت من إعادة الذاكرة الإبراهيمية، إحياء تلك الذاكرة، أي محاكاتها في تشكيلة شعيرة، ضمن عبادات (الصلاة، الصوم، الحج...إلخ). وأخيرا، فإن هذه التشكيلة أسست لتشكيلات وأنماط للعيش، بما في ذلك أنماط الحكم والنفوذ المقبولة، والأنماط المرفوضة.

هذه التشكيلة المحمدية، وما يتبعها من أنظمة للحياة والحكم، مرت منذ زمان فتح المخيلة والمتخيل العربي على آفاق لم تكن مفتوحة من قبل. بهذا المعنى يمكن أن نسمي تلك المرحلة بخيال جديد ظهر في التاريخ، حوّل تجربة العرب الزمانية إلى مشروع. وهنا لابد من الرجوع إلى التأويل-العمل، والعمل-التأويل إن نحن رُمنا تلافي الانزلاقات التي كثيراً ما يقع فيها بعض المحللين النفسانيين وأتباعهم. إن التشكيلة الشعائرية، والشرعية، والمؤسساتية، هي عمل- تأويل وليست أعمال يحيلها المؤول على مفاهيم قارة وجاهزة، مفاهيم (قتل، ذبح، قربان، أضحية، ضحية). وهذا ما يقوم به الزاهي حيث يفرز من تحليل النصوص مخيلة يظن أنه يلمسها من خلال ألفاظ مثل «قربان»، «ذبح طقوسي»، «تضحية»، «هدي النفس»، ويرى أنه بمجرد ذلك قد يكون مسح موقع الفاعلين على مستوى النصوص «وفضائها التخيلي»(الزاهي، 2005، ص:109).

ثم يستطرد الباحث في مسح ما يسميه المستوى العملي والرمزي. وهذا الأخير يتجلى حسب رأيه في عملية خلال أيام العيد، أي أيام إعادة التشكيلة وتكرارها على مر الزمن. وهنا يأتي بمقارنة بين الفضاء الخيالي والعملي-الرمزي، ويستخلص منها أن «القرباني» يختفي في العملية، ليترك المجال إلى «الأضحوي» في صورة البديل، أي الأغنام كأضاحي. إن هذا في حد ذاته شيء غريب؛ ولو كان الزاهي قد عاين هذا العملي والرمزي في الزمان والمكان لانتبه إلى أن إسماعيل حاضر في الخطبة، وأن التضحية بالنفس ترد فيها بقوة، وتتجسد في الصلاة؛ ولانتبه إلى أن الخطبة في المداشر التي شاركت الناس حفل العيد فيها تطرقَت إلى الأمة، وجمع شملها، والتذكير بانبعاثها

وديمومتها، وختمت أخيرا بالدعاء لزعماء وحكام الأمة،...ولانتبه أيضا أن الدعاء لهم كان بالهداية، ولهذا الدعاء حدين على الأقل!!...وهو لا محالة يعي أن كلمة «الله يهديك» من صديق أو زوجة، لها أيضا معاني نقدية، تأنيبية..لذلك ليس هناك تغليف، أوإخفاء لتمفصل بين القدسي والسياسي كما يزعم. لكن وباستمرار إعادة تشكيلهما في محاولة استقراءات وتأويلات-عمل، تُحَضِّرُ الواقع الراهن في الأفعال الكلامية وغير الكلامية للفاعلين؛ وتسديد التباين بين إعادات تشكيلات المراجع. فالمتخيل مفتوح دائما ولا يفارق الترميز.

إن هذا النوع من التأويل الذي حاولت تبيانه مقترن بالوضعية، أي بموضع الفاعلين بما فيهم الباحث المؤول؛ ولا يسمح باستعمال مفاهيم كيفما كانت إلا بفعل ذلك التموضع حيث الأضحية، الشرع، الخلافة،...إلخ، لا يمكن تحديد تمفصلها إلا من زاوية ذلك التموضع في التحليل كعمل. ولا يصح أن يستند الباحث إلى «بياض» وهمي يطرح أنه احتضن تأويل إبراهيم لرؤياه؛ لأنه لا بياض في مسلسل الفعل (وهو قيد الإنجاز) يستدعي تعميرا، إن لم نقل استعماراً! والراجح أن المحلل النفساني لايأتي بذلك البياض إلا لإقناعنا أن هناك شيئاً خفياً وأن لديه مفتاحاً للكشف عنه، مع أن العمل بدأ بالرؤيا؛ وبتسلسل في الإنجاز أنتج معالم في سيرورته هاته كان على المؤول الوقوف عندها قصد الاسترشاد. وتأويلها كأمر من طرف الفاعلين (إسماعيل وإبراهيم)، ثم محاكاتها فعليا (كما جاء في الحكاية) واستكشاف مغازيها. ومن هذا المنظور لا أتفق مع الطرح الذي ردده الزاهي حين قال «تشكل القصة الإبراهيمية، في رأي بنسلامة نموذج ثقافة العرب المسلمين في طرح وحل مسألة العنف». هذا الطرح يستند إلى فرضية ضمنية مفادها أن هناك نماذج ثقافية جاهزة في حد ذاتها تصدر عنها الأفعال،وبالرجوع إليها قد نفهم ما يفعله الناس!! وإذ أتفق أن فهم الأفعال يتم بالرجوع إلى نماذج ثقافية، فإني ألح على ضرورة التمعن في ذلك الرجوع لأنه يحتوي على رجوعين: رجوع الفاعلين إلى النموذج، ورجوع المؤول إلى رجوع الفاعلين. ورجوع الفاعلين إلى النماذج الثقافية يجب وصفه كفعل يومي وفي الحاضر كي نقف على تأويلهم العملي والملموس في خضم تحركاتهم. وبعبارة أخرى، فإن الأمر يتعلق بكيفية استعمال النموذج من طرف الفاعلين. وإذ يكون النموذج هو الموجه كما يراه ماكس فيبر، فإن الأفعال الاجتماعية خلال صدورها لا يتأتى تأويلها إلا بالوقوف عند الاستعمال الملموس للنماذج الثقافية.

وليسمح لي القارئ أن أعيد هنا ما كنت أكدت عليه منذ زمن بعيد، وهو التركيز على مفهوم الثقافة كمجموعة من المفاهيم يستند إليها وهي في تغير مستمر بفعل تأويلها من طرف الفاعلين وفي ذلك التأويل اختلافات تصل أحيانا إلى حد التطاحن والعنف.

أستخلص من هذا أن التنظير لا يفيد في شيء إذا استند إلى نماذج ثقافية واعتبرها كما لو كانت مفاتيح سحرية، وإلى متخيل عملي / رمزي جاهز في نصوص تُؤَوَلُ بنصوص أخرى. وكل ذلك بعيدا عن إعادة تشكيلها في الفعل الملموس والطقوس والمحافل المعاشة والمكررة في أزمنة وأماكن معينة. وهذا ما حصل عند كل من بنسلامة والزاهي بحيث لا نجد عند الأول ولا الثاني تجربة في الوقوف على تلك التشكيلات ومعايشتها ووصفها. ذلك أمر اعتبره خطيرا، خاصة عندما يتعلق بمعالجة موضوع العلاقة بين الدين والسياسة. لقد أكدت مرارا أن ما سمي بالمواقف الأصولية وجماعاتها، لا يمكن إرجاعه بكل بساطة إلى عقدة الأب والأبوية؛ لأن تأويلاً كهذا يترك جانبا تموقع الفاعلين وما لأقوالهم وأفعالهم من صلة معقدة بما يسمى بالنماذج الثقافية، كما بينت في مقال أخير حول الثقافة والعنف(2008). معنى ذلك أن الأفعال، غالبا ما تكون لها دلالات عديدة نحاول حصرها؛ وأن بعض الدلالات تولد من اتخاذ المواقف. وخلصت إلى أن العودة إلى الإسلام، هي عودة بمعنى إعادة تشكيله، والعملية لصيقة بموقف وباتخاد موقف. وإذا فهمنا هذا فلنا أن نُسَلِّم أيضا بأنها اتخاذ موقف في سياق المعيشي الحالي: مثلا، بخصوص الإسلام الراديكالي هناك جوانب يمكن أن تُعتبر كموقف يرفض ضغط السوق العالمية الجديدة، والطبقيات المرتبطة بها وقيمها، وأنماط الحكم وسلطتها. وبَيِّنٌ من هذا أن فكرة انتصار الأبوية كتأويل الحكاية الإبراهيمية تأويل ناقص في نظري، وكذلك اعتبارها بمثابة بحث عن الأب كاسم في حالة ضياع من جراء الحداثة أو «جسد أب» حطمته تلك الحداثة مع التغاضي عن الموقف، كموقف فاعلين اجتماعيين وثقافيين؛ علما بأن البحث عن النموذج، (وفي النموذج شيء طبيعي بالنسبة لكل الفاعلين، ولا يخص تلك الحركات فقط).

هكذا يجد بنسلامة نفسه في موقفين متناقضين يدافع عنهما في نفس الوقت: موقف الناقد للأب الرمزي القديم (إبراهيم المضحي، والنموذج الأبوي)؛ وموقف المرحب بالأب الجديد، وهو الحاكم الحديث المشتغل بالإغراءات المادية، والممارسات البوليسية. والخطأ المنهجي هنا هو الانطلاق من نموذج ثقافي مجرّد، وإسقاطه على

الأفعال، ذلك الإسقاط الذي يظهر أيضا في تناسي شيء آخر مهم، وهو أن القصة الإبراهيمية، بخلاف القصة الفرويدية، تذكر ذبح الابن من طرف الأب لا قتل الأب من طرف الإبن. وإذا تصفحنا ما كتبه الزاهي عن التمفصل بين الديني والسياسي، فإننا نجد نفس الإسقاط لكنه إسقاط معقد لأنه خليط مكون من فرويد (كما استعمله بنسلامة)، ومن روني جيرار كما عول عليه هو. والمعضلة أن عملية الإدماج هذه ربما لم تتم بتمام الوعي؛ فجيرار يغير نظرية فرويد لكي يماشيها مع نظريته في دينامية تكوين الثقافة، حيث يرى أن هذا التكوين والنمو يرجعان بالأساس إلى العنف والوسائل الطقوسية لإخماده في المرحلة الأولى، أي المجتمعات البدائية كما سماها؛ وفي مرحلة ثانية إنهاء العنف حسب زعمه، بفضل تضحية المسيح والمسيحية. وخلافا لفرويد فإن جيرار يفترض أن العنف نابع من تطاحن ذكرين متساويين جيلا ومكانة، أي الإخوة وتنافسهم حول المتعة وإرضاء الشهوات. ويمضي جيرار إلى القول إن النموذج الأساسي هو المواجهة بين اثنين، كل واحد منهما يريد ما يريد الآخر، حيث يبلغ النزاع أشده لدرجة نسيان الشيء المتنازع عليه، ولا يبقى من إرادة إلا تصفية الآخر. لهذا أصبح براديكم جيرار هو واقعة هابيل وقابيل. تلك هي الدينامية الأساسية حسب قوله، والتي من جراءها تنتشر الفوضى ويعم العنف لو لم تنتبه البشرية البدائية حسب تعبيره إلى التضحية بفرد من الجماعة يتخذ لاشعوريا ككبش فداء. والتغيير الذي أدخله جيرار على الحكاية الفرويدية يتلخص في تنحية الأب. ومعلوم أن رواية فرويد تقوم على احتكار الأب للمتعة، وقتله من طرف الأبناء.

وبما أن الزاهي تبع جيرار في اقتتال الأخوين على نموذج هابيل وقابيل، وبما أن جيرار تخلى عن دور الأب، فإننا نجد الزاهي يطلق العنان لمخيلته ويخترع قصة ثالثة مفادها أن الإخوة اقتتلوا بعد قتل الأب! هكذا تضطرب الحكاية بالرجوع إلى الأب، واختراعات أخرى حول الأبوة هي بمثابة تلاعب في التأويل.

كنت طرحت فكرة تأسيس الحضارة بعد العنف منذ سنة 1988 في كتابي **الضحية وأقنعتها**، لكن الزاهي يتبناها، وكعادته لا يذكر الأصل، وعلى كل حال، فهي مبنية على مفهوم رفع الحدود وإقامتها، والمماهاة بين المضحي والمضحى به (الأضحية هو إسماعيل، والأضحية البديل هو الكبش). وخلصت إلى فكرة التضحية بالنفس التي يقبلها إبراهيم الأب حيث يمتثل للأمر بذبح الولد؛ ولو تحقق ذلك الفعل لكان رفع صفة الأب عليه،

لأنه لا أب بدون ابن (**الضحية وأقنعتها**). لكن الزاهي يتوهم أبا منتصرا حيث يقول: «عن انتصار الأب الأسري والرمز السياسي يسنده ويعضده الانتصار لمؤسسة المضحي على حساب الابن الأضحية، فالمضحي هو الفاعل الرئيسي داخل المؤسسة على اعتبار أن تضحيته بابنه أولا...» (الزاهي، 2005، ص 110). ليس هناك أساس لفكرة انتصار الأب على حساب الابن لأن الحكاية لا تأتي بأية مواجهة. خلافا لنظرة قتل الأب الفرويدية، فإن الابن هنا هو الذي يعبر عن استعداده لقبول الأمر ويقول (ستجدني انشاء الله من الصابرين). وهوالذبيح المفدى. هذا شيء لا يتفق لا مع فرويد ولا مع أقوال التابعين وتابعي التابعين... وهناك انتصار للأب والابن بحصول الفدية والخلاص؛ ولكن لا وجود لانتصار بعد مجابهة! ومن جهة أخرى، فإن الرجوع إلى الأب يعتم على فكرة تقاتل الإخوة. والمهم هو أن الزاهي بدا له أن يبقي على الأب، وعلى تقاتل الإخوة، وحصره في اثنين في الوقت نفسه. ولهذا السبب يقوم الاضطراب في الصورة. فجيرار يبعد الأب، وينتقد فرويد وأتباعه في هذه النقطة بالذات، حيث يقول إن الخطاطة الأهم والأولى هي(خطاطة) العنف بين اثنين. ويمكن أن نسميها ثنائي العنف؛ ويزيد ليعبر عليه بكلمة «العنف المحاكي».

والخلاصة أن الزاهي يرجع إلى فرويد من خلال الرجوع إلى بنسلامة، ويؤكد على منطلق الأب والأبوية، لكنه في نفس الوقت حينما يكون بصدد تحليل العلاقة بين العنف والأضحية، نجده يرجع إلى جيرار، ونظرية «العنف المحاكي» حينما يكون أحد المتنافسين ليس إلا وجها ثانيا للآخر، والعكس بالعكس(حسب تلك النظرة). ومعلوم أن جيرار يركز على نموذج التنافس هذا، ويطرح أن المنافسة على الشيء (التقرب إلى الله بالنسبة لهابيل وقابيل، أو على اكتساب اللذة الجنسية)، لما تحتد تتحول من منافسة على الشيء الذي هو موجود، إلى محاولة الاستيلاء على ما ابتغاه الآخر، أي تصبح «الرغبة في رغبة الآخر» على حد قوله، فيختفي الشيء المبتغى، (كطرف ثالث في النزاع)، ولا يبقى إلا المتنازعان، كل واحد منهما لا يروم إلا إلى إعدام الآخر. يزيد جيرار أنه اكتشف بذلك سر العنف، وعلاقته بالثقافة والحضارة؛ بحيث عندما تنتشر الفتنة بسبب التنافس يهتدي الناس في المجتمعات «البدائية» إلى اتهام واحد يلحقون به جميع المصائب، ثم يعزلونه من بينهم ويصبح بذلك رمزا لكل مصادر الفتنة، فيقتل، وبذلك القتل يحد من الفتنة(وتلك هي نظرية كبش الفداء، كما جاء ذكرها سالفا). وبما أن الضحية المدنسة،

تكون في الوقت نفسه هي السبب في رجوع السلم (بعد الفتنة)، فإنها تكتسي صبغتين، صبغة المقدس ـ وصبغته المدنس حسب جيرار. ويمكن أن نكتب المقدس ـ المدنس أي بالوصل، أوالمقدس/ المدنس بالفارق؛ وذلك لحصول الفرق والوصل في آن واحد.

تبنى الزاهي خطاطة جيرار في خلاصته التي مفادها أن القتل «حصل لكي يمنع تحول القتل إلى فعل دائم ومدمر للحياة والاستمرارية «(الزاهي، 2005، ص: 96). وهذا المعزول، المقتول كما لخصت هو ملطخ بمصائب المجموعة البشرية، ومعدم، ثم هو في نفس الوقت مقدس؛ لأن العنف الذي يقتله هو الحد الذي يفصل بين الفتنة من جهة والحياة والاستمرارية بفضل السلم من جهة أخرى: فهو إذن حد، أي مقدس (دائماً حسب تعابير جيرار والزاهي). ولكن المفارقة هي أن الزاهي يتبنى هذا، (وهو في نظر جيرار الواقعة الأصلية إن كانت ثمة واقعة أصلية)، ومع هذه القولة يتبنى أيضا حكاية قتل الأب كأصل من دون الانتباه إلى الاضطراب الحاصل في نصه.

ويُسقط الزاهي أيضا، تبعا لجيرار فرضية جماعة أصلية مفتونة، مع أنه لا ذكر لجماعة مفتونة في القصة الإبراهيمية. وإذا قبلناها فيما يخص المجتمعات القديمة، فكان لابد من تخمينها بواسطة تقسيم العمل بين الكسب والزراعة (أحد الإخوة في قصة هابيل وقابيل كساب، والآخر فلاح). ولكن كيف نثبت أن كل فرد من تلك الجماعة لا يبغي إلا ابتغاء الآخر. التنافس شيء وارد، لكن الاقتتال يدفع الآخرين سواء إلى الخوض فيه أواجتنابه، وحتى في قطعان الحيوان يكون الاقتتال على الأسبقية في الفحولة، ولكن ليس كل ذكر ينخرط في تلك المباريات، كما هو معروف عند كل من مارس الرعي أو عاينه! ومن هنا يظهر أن جيرار ومن تبعه لم يحل لهم أن يبحثوا عمليا لا في حياة القطعان ولا في حياة مجموعات بشرية عاشت حالات سلم أو فتنة. وبدل ذلك اكتفوا بتخيل ميكانيزمات الفتنة والسلم. والأدهى هو أن الزاهي ألقى على قتل هابيل صفة «القربان»، وقال إن الله قبل ذلك القربان(الزاهي، 2005، ص: 96)؛ ثم بعد ذلك، يرجع ويقول إنه قتل، وأن الأضحية والقصة الإبراهيمية جاءت للفرق بين القتل والقربان. أتفق على أن الأضحية قننت الذبح والقتل؛ وأظن أن الذبح من أوجه القتل، وأن الذبح القرباني بمعنى الفدية غير القتل والذبح كوجه من أوجه القتل، وأنه قد غير القتل من حيث منعه في حق الإنسان «إلا بحق»). في هذا المجال، لا يضع الفرق الإسلامي الأضحوي حدا للعنف بالميكانيزم الذي جاء به جيرار وأتباعه، بل يضع الحد

بين الذبح والقتل، أحد يحل أكله والآخر لا، (إلا في حالة الصيد إذا تم بعد البسملة والتكبير)، وبين القتل العمد من جهة والقتل الحق من جهة أخرى.

في هذا الباب يظهر الخطأ الذي وقع فيه الزاهي بسبب اتباع أعمى لنظرية جيرار، ذلك أن تشييد الثقافة بعد مسيرة الأضحية جاء بفضل الفرق بين الذبح والقتل، وثانيا بفضل تقنين القتل، لا بفضل ميكانيزمات لا شعورية، كعزل واحد عن الجماعة وإعدامه حسب تخمين جيرار، الذي يستشهد به الزاهي، وكأن ذلك التخمين فرضية تأكدت صحتها بحجة دامغة.

يقول جيرار «إن البشر يعجزون عن الاتفاق ما لم يتم ذلك على حساب شخص ثالث، وأفضل ما توصلوا إليه في مجال اللاعنف هو الإجماع ناقص واحد حول الضحية البديلة»(جيرار، **العنف والمقدس**، ص: 282؛ الزاهي، 2005، ص: 97).

بعد هذا الاستشهاد يُسقِط الزاهي نموذج الجماعة ناقص واحد، على الحكاية الإبراهيمية والأضحية التي جاءت بها، ولا يعير أي اهتمام لكون الأضحية هذه أرست تقنينا، وفي ذلك تطور حاسم بمقارنة مع ميكانيزم اللاشعور الذي يستخلص من خطاطة الجماعة ناقص واحد. وتحريم القتل، مع قبوله استثنائيا بموجب حق، مؤشر على فعل التشريع، وذلك الفعل لا يتم إلا بشعور، أو على الأقل شعور لصيق بالفعل.

إذا توقفنا هنيهةً قصد التأمل في عطاءات الزاهي سواء في المقال الذي تعرضت له بتفصيل أوفي كتاباته الأخرى، فإننا نقف على هشاشة مكوناتها وضعف التماسك بين مفاهيمها بمجرد ما نقرأها بشيء من التدقيق؛ ولا نلمس فيها، حسب تقديري، لفكر قائم بذاته، بل هي بمثابة نسيج مبني على استنساخ أفكار بدون ذكر مراجعها، واستيراد أخرى من غير إعادة النظر فيها قبل تبنيها، وأخرى هي مجرد تلفيقات واختراعات تفقد المصداقية[6].

6) ما دمنا في التلفيق، فلا بد من ذكر أمثلة أخرى فيما يخص كتاباتي، منها قوله إنني ذهبت على خطة لفي ستروس في كتابي حول مكة، مع أني أشير في مستهل الكتاب إلى الفرق، وأن التجربة هي تجربة في السرد وعلاقة السيرورة الشخصية والمعرفة، وزد على هذا أن القارئ الذي لا ينحصر في الآداب الفرنسية (مثل اقتصار الزاهي على ليفي ستروس) يدرك لا محالة أن الكتاب يغرف من كتابة الرحلات في الأدب العربي.
وقد قفز الزاهي على النص حيث يقول إنني «أحكم على الحجاج بالوحشية من دون مبرر علمي»، وكذلك «أشبه حجز حيوانات الأضحية بمخيمات الحجز والاعتقال». وذلك وصف أستعمله في كتابي؛ لكن المراد بالوحشية ليس هو نظرية بدائية، كتلك التي كانت متداولة في الانثربولوجية القديمة والكولونيالية كما لمح إلى ذلك الزاهي، وظاهر للقراء أن التوحش في هذا الباب أردت به الإشارة إلى الغليان الجذري حينما يندمج الناس في الطقوس. أما وصفي لحجز الحيوانات فهو مبني على المعاينة والتجربة لا على مجرد حكم بدون تبرير؛ وينطبق هذا الوصف على كيفية معينة في التنظيم وتقنياته، وليس وصفا لنظام سياسي...ثم تأتي القفزات الأخرى، لتصل إلى درجة الشطحات المشفوعة هنا أيضا بالتلفيق حيث=

لنخلص الآن إلى ملاحظات حول مسألة العلاقة بين الديني والسياسي. ظهر لي منذ مدة أنه حتى بالنسبة للقطيع، يكون، دائما هناك عناصر لا تعول على عنف المحاكاة، وبالأحرى فيما يخص المجموعات البشرية، فإن قولة: «كبش الفداء» كميكانيزم عاجزة عن تفسير تجنب أفراد في الجماعة لعنف المحاكاة، وللعنف بصفة عامة. وحتى إذا فرضنا ذلك الميكانيزم من باب تعميق النقاش، فإنه لا ينطبق على الخلافة و لا الإمارة، كما يدعي الزاهي (الزاهي، 2005، صص: 100-89-97)، ويكون عديم الإجرائية للكشف عن الفصل بين الدين والسياسة بواسطة التأويل للأضحية والضحية. الحكاية الإبراهيمية أسست لاستنباط نواميس للحياة، بما فيها الحياة السياسية، وذلك الفعل لا يحصل إلا بظهور مسافة بينه وبين الميكانيزم الأعمى. وكان علينا أن نهتم بهذا الفرق، لنستحضر ما انطوت عليه دينامية تشكيل العلاقة، من جهد في التكوين المؤسساتي للجماعة الإسلامية، التي لم تكن جماعة صغيرة من مستوى العشيرة أو القبيلة، بل ارتقت إلى دائرة أوسع، بآفاقها الكونية...لقد سبق أن ذكرت بأن فكرة الخليفة أو أمير المؤمنين «الأضحية»، «المضحي بالأمة» في استبدال غير متناه هي فكرة جوفاء لا تعير اهتماما لتقنين تلك المستويات من التضحية، وتتناسى أيضا تقنين الموت الذي يصاحب تركيب الجيوش، وقبول إمكانية الموت في صفوف المجاهدين. وكل ذلك وضعت له معايير، ويتم بعد النزول عند الجهد الفقهي إلخ...فكيف يكون هناك أساس لفكرة الإتفاق على حساب شخص ثالث؟ وكيف يمكن التأسيس لعنف مقبول إن نحن أسقطنا تخمينات روني جيرار على المسطرة الإسلامية؟ وفي أي حال من الأحوال يستحيل أن نصف الإمام بـ«المضحي بالأمة» في غياب تام للشروط الشرعية، وفي غياب مسح تاريخي للترتيبات الفعلية.

هذا مع الأخذ بعين الاعتبار، أن المناقشات حول مؤسسة الخلافة نفسها كانت حادة، وكانت الانقلابات المعروفة، والحروب، والتشريعات، والآراء المختلفة، والانشقاقات

=يتعمد الزاهي وصفي «بأنثربولوجي القبيلة»؛ والعارف بأعمالي لا يصفني بهذا الوصف، سواء كان ذلك الوصف واقعا أم مجازا. وإن دل هذا الوصف على شيء فإنما يدل على تهافت صاحبه. وبالمعنى المجازي يشير الزاهي إلى المشروع الذي رسمت لنفسي، وهو مشروع أنتربولوجيا المجتمع الذي أنتمي إليه. وهذه حقيقة، لكن الزاهي هنا أيضا يأتي بمقولة، أخذها عن لفي ستروس مفادها أن الانثروبولوجي لا يمكنه أن يتخذ مجتمعه كموضوع! والظاهر أنه فَضَّل أن يتغنى بأقوال بطل أخرا ولو جاد على نفسه بدقيقة تفكير لتبادر إلى ذهنه العدد الهائل من الكتاب الأنثربولوجيين الذين وصفوا مجتمعاتهم ونظروا لها في أروبا وأمريكا وغيرها. وفيما يخصني فحصيلة أبحاثي حول المجتمع الذي أنتمي إليه هي اليوم في متناول العموم، تشهد على زيف المجازفة بالكلام الذي يتعمده الزاهي.
ونفس الشيء ينطبق على الخلط الذي أتى به بقوله إني أحاول منهج السرد في كتبي التي أتت قبل كتابي عن الحج، مع أنني أشير بوضوح إلى أن هذا الأخير كان بمثابة تجربة قطيعة.

داخل الأحزاب المتناحرة، أو الهروب إلى الله، أو إلى المجهول... وهلم جرا. والأمة كما تتجلى بعضُ ملامحِهَا المهمة من خلال تلك المسارات ليست بقطيع يضحيَّ به أوبقسط منه. وما هو واضح، هو ذلك الغلط في استقراء مؤسسة الخلافة بواسطة الحكاية الإبراهيمية ومحاكاتها الطقوسية، ثم بواسطة رمزية القطيع والراعي (الراعي والرعية) من دون تحليل دقيق للاستعارة. وإذ هي تحيل على الراعي وغنمه، فإنها تحيل أيضا على معيار الاعتناء والسعادة. وهنا يتجلى للأذهان الفرق الشاسع بين سعادة الغنم وسعادة البشر المسلم. ولا حاجة للتذكير بأن الأولى تتلخص في وفرة العشب والماء والظل والزريبة لا غير!! ففي الاستعارة دائما مستويان من تكوين الدلالة، كل منهما ينقل ورود دلالات متطابقة، ومتعاكسة، أو على الأقل متخالفة على أساس وجه من الأوجه.

ما ينطبق على مؤسسة الخلافة، قد ينطبق على دار الملك المغربية، التي كانت تستند على مشروعية الإمامة (والإمارة) العظمى (كيفما كانت ممارستها العملية)، وكثيرون هم الذين كتبوا في الموضوع بذلك المنطق الغريب الذي يستند إلى الاستعارة، ولكن مع عدم تأويل الاستعارة نفسها في اتجاهاتها المختلفة وشبه المتناقضة أحيانا. وبهذه الهفوة مثلا يبدأ الكلام عن «الراعي والرعية» لينتهي بالإشارة إلى الحيوان وشبه الحيوان كطريق لفهم الإنسان، مع أن الاستعارة هي أيضا تعبير عن أشياء تخص الإنسان أكثر مما تشير إلى وضعية الحيوان. وبهذه المسطرة المغلوطة، والتي أصبحت تقليداً، يأتي الكلام عن السياسة استنادا إلى منطق الرعي والقطيع.

وقد أشرت إلى هذا الغلط في مقال الزاهي الذي علقت عليه سابقا، ولكن كاتب ذلك المقال يزيد ويعيب علي تحليل لعبة بلماون لفهم السلطان السياسي في تركيبته المغربية، بدلا من التركيز على الأضحية والضحية. والواضح أني ركزت عليهما معا، وأكدت على أن لا مجال لتحليل أي منهما في غياب تحليل الأخرى. ولم يفتني أيضا تبيان أمكنة الفصل والوصل بين القتل والعنف من جهة، والذبح الاستبدالي من جهة أخرى. وظاهر الآن أن هذا الأخير يؤسس لتوسيع وتقنين بناء مؤسساتي وحضاري لا يتأتى فهمه بالرجوع إلى ميكانيزم العنف حسب جِيرَارْ، لأن هذا الآخير، كما يصوره مخترعه، لا يتبعه استنباط معايير، ولا تشريع كما هو الحال بالنسبة للقصة الإبراهيمية. والحال أن هذا التحول الذي أنسبه أنا للتضحية الإسلامية، لا يأتي حسب جيرَارْ إلا في

تضحية السيد المسيح، بفضل قبول المضحى به(وهو عيسى بن مريم) العنف الممارس عليه مع براءته. ويزعم جيرار ان تلك التضحية هي وحدها التي تكشف مفعول ميكانيزم كبش الفداء وميكانيزم السلم اللذان ظلا لاشعوريا في جميع الديانات التي سبقت المسيحية أو تلتها. وبذلك تكون المسيحية هي الوحيدة التي أحلت المحبة والوئام محل العنف (دائما حسب الآراء الجيرارية). ويذهب جيرار إلى أن الديانة المسيحية هي الديانة الشرق-الأوسطية الوحيدة التي أتت بذلك لتتجاوز العنف، أما الإسلام فيزرع الحقد والعنف على وجه الأرض، وخاصة حيال الغرب، لأن الإسلام كما يزعم، رجع إلى مفهوم التضحية البدائية المتجاوزة من طرف المسيحية، أي إلى منطق «تيس الفداء» لإضفائه على الغرب وحضارته، لا لشيء سوى لإخماد الفتنة الداخلية والعنف الداخلي الذي يسكنه»(جيرار، إتمام كلوسفيتز، 2007، ص:64).

يحاول الزاهي تركيبه، فيقول بانتصار الأبوية، والأب مع التضحية الإبراهيمية، ثم يحزم تلك الحكاية مع أقوال جيرار حول ميكانيزم «كبش الفداء» حسب تعبيره، وهي ترجمة غير دقيقة لـ «تيس الفداء» كما جاء في الكتابات المؤسسة لهذا المفهوم؛ ثم يحاول تطبيق تلك الحزمة على الخلافة، والإمامة، والسلطان، ولا يفلح في الحصول على فائدة تُذكر. ولا ينتبه أن ذلك التركيب مضطرب، حيث إذا افترضنا منطق كبش الفداء، فستكون الأضحية الإسلامية خالية من أي تشريع، ومن الوعي اللصيق بهذا الفعل؛ وإذا افترضنا منطق الأبوية، فسيكون التشريع والتقنين حاضرين، لكن بصفة لاشعورية كما عند بنسلامة، تبعا لفرويد، ولاكان ولوجوندر. وفي الحالتين يغيب عن المؤول دور الشعور، ولو ضمنيا، في عمل التشريع.

والحال أن الخروج من هذا المأزق يدفع في اتجاه مفهوم مغاير للتأويل في مجال التضحية الإبراهيمية كما في مجال السلطة، ومؤسسة السلطة التاريخية المغربية. ففي ما يتعلق بالتضحية، يجب الرجوع إليها كفعل؛ وكفعل هو بمثابة مسلسل هادف (الذبح استجابة لأمر) يصيب الهدف لكن بوسيلة غير التي جاءت في الرؤيا. وهنا يظهر الفعل وهو تأويل أولي، يفتح المجال لتشريع العنف، بمعنى الحد منه، أي بقبوله استثنائيا كقتل بحق (حسب معيار وقانون).

ثم في الوقت نفسه يجب تتبع محاكاة هذا الفعل السابق (كفسخ للفعل الأسبق زمنيا وهو القتل (حكاية هابيل وقابيل)؛ وهنا ينقلب المنطق فيحل الفعل السابق المحاكي

من طرف المسلمين، وهو الأسبق تشريعيا ومنطقيا على الرغم من كون القتل هو الأسبق زمنيا (مع اعتبار الأزلية للكلام الموحى الذي يكون فيه السابق هو اللاحق والعكس بالعكس). والمهم في تلك المحاكاة هي ممارستها دوريا، عاما بعد عام، وأن كل ممارسة هي «تَمَثُّل» مرتبط بالظروف المصاحبة له. فكل فعل في سلسلة أفعالها هو»موقف»، أي أن المحاكاة كلها نسخ تُخْرِجُ المفهوم من نفسه، وبمواقفها تُرغم المفهوم على تقبلها كوليدة له. إن كل فعل في تلك المحاكاة، وكما ينجز طقوسيا من طرف الناس في معيشهم اليومي هو في حد ذاته اتخاذ موقف اتجاه الحكاية نفسها وما تعنيه كموقف. وقد اخترت أن أعبر عن هذا في مقالة نشرتها مؤخراً بلفظ «القدرة على التأويل» أو اتخاذ موقف هو موقف الحق في التأويل(حمودي، 2008؛ بورنمان وحمودي ، 2009).

لهذا، فحسب نظري، لا يمكن التوقف عند فرز جسدين، الجسد الأضحوي (أوالنصوص) كجسد يحاكيه الجسد الطقوسي (أي العملي، أو بتعبير آخر ذبيحة العيد)، وإذ لابد من ذلك الفرز في مرحلة أولى من الوصف، فإنه واضح أن تعميق الوصف وممارسة التحليل تقتضيان تمحيص مكامن الاتصال بين الجانبين.

طبعا أضحية العيد هي رمزيا تضحية بالنفس وبالجسد، أي جسد المضحى. هذا لا خلاف حوله، لكن الخلاف يكون حول الاتصال والتباين بين جسد الأضحية كما جاء في الحكاية الإبراهيمية وجسد الأضحية، في المحاكاة الطقوسية السنوية. وهنا أيضا لا يمكن إسقاط الأول على الثاني نظرا لما بينت بخصوص المحاكاة السنوية الطقوسية كموقف، وحق التأويل. فمع المسافة تظهر معاني رهينة بالفعل الطقوسي، لفعل آخر يكون لصيقا به، هو اتخاذ موقف وانتزاع الحق في التأويل.

والعبرة هي أن نمعن النظر في المؤسسة الملكية المغربية وسلطانها السياسي كمحاكاة لسابقة التضحية الإبراهيمية بواسطة سنة الأضحية المحمدية كما عرفناها كمحاكاة للسابقة. وطبعا، يكون جليا أن في أمر الخلافة، كما في أمر مؤسسة الحكم المغربي يحضر تشاور وتوافق واختلافات تحسم؛ وهذا ما يعبر عنه لفظ «إجماع» الأمة، أو «أهل الحل والعقد». هذا النوع من التوافق ليس هو التوافق بالصفة الديموقراطية الحديثة العهد في أوربا وغيرها. ولكن المهم في هذا المقام أن المحاكاة والمواقف التي تتمخض في كل مناسبة، لا تحمل في طياتها منطق التكرار المحض، لأن ذلك المنطق غير وارد، تنفيه الوضعية والموقف نفسيهما: ففعل المتوافقين يقتفي آثار المؤسسين، لكن أولئك الفاعلين

غابت عنهم صفة الأنبياء والصفات الربانية الجذرية.

لا بد، على كل حال، من الرجوع إلى المسافة بين الجسد الأضحوي الإبراهيمي والجسد المحاكي له في طقوس «لعيد لكبير». وحيث لا محاكاة بمعنى التكرار الحرفي، فإن العلاقة بين التضحية الإبراهيمية والتضحية في طقوس «لعيد لكبير» هي دائما علاقة تأويل فعلي واتخاذ موقف. وذاك بالضبط هو مكان التمفصل بين الأضحوى والسياسي، حيث يسكنه التوافق والتوتر، والقبول والمعاناة، والهروب إلى فضاءات أخرى، كما النهوض ضد المؤسسة الحاكمة أو «السيبة»، أو الظهور باسم إعادة محاكاة التضحية السابقة. وإذ أقول بانمحاء الجسد الأضحوي الإبراهيمي في الجسد الذبيح الاستبدالي يوم العيد، فإني أؤكد أن لا انمحاء للفارق بين الدين والسياسة بمجرد الذبح الطقوسي والاحتفال، كما ذهب إلى ذلك كثيرون، من مستشرقين وباحثين منتمين لمجتمعات مسلمة.

إذا سلمنا بإعادة النظر هاته في قضية التأويل والمحاكاة فإن مؤسسة الحكم المغربية ستظهر كبناء محاكي للتمفصل بين الدين والسلطان السياسي في خضم تلك المحاكاة. وفي دينامية متاهاتها الزمنية تشتغل المحاكاة الأضحوية على الدوام، بنجاحات وإخفاقات نسبية، وتعاد دائما بتكرار لا يكرر نفسه، من حيث هو إعادة تُخرج المفهوم من نفسه كما بينت. كل ذلك يتم بقوة التأويل، وبأخذ المواقف في ظرفيتها، وبالتركيب مع الانتقاء، أو التناسي، أو الجهد في محو معالم وتزكية أخرى،...إلخ. كل ما هناك أن المحاكاة للتضحية الإبراهيمية شملت دمج عناصر الشرف العلوي، مع الدفع إلى الهامش بالشرف السعدي والمحاولات المتجددة للشرف الإدريسي، وشرعيات أخرى يمكن الوقوف عليها في مسيرات المرينيين والموحدين وغيرهم؛ وتركيب نوعيات جديدة من التحالف، وتعاطي رمزيات جديدة للتضحية انطوت تحت الرمزية الإبراهيمية.

تلك هي صورة المحاكاة التي استندت عليها في موضوع العلاقة بين الدين والسلطة كما تمفصلا في مؤسسة الحكم المغربية، وهو تمفصل خاص لا بد وأن نفرق بينه وبين مؤسسة الخلافة الأولى والتحول الذي حصل فيها، وفي النظريات الإسلامية، وانتهى إلى إضفاء المشروعية على أنظمة نبع استيلاؤها على الحكم من منطق العصبيات، والدينامية الخاصة التي سارت تحاكي السيرة النبوية، بسلالتها وتوازنها، وتحاكي تضحية إبراهيم لا في الأعياد فقط، بل في تربية خاصة بالتربية الصوفية التي قرنت بين المعرفة

اللدنية والمعرفة الشرعية؛ مع التركيز في تلك التربية الصوفية على التضحية «كسلب للإرادة» في مرحلة التكوين. فلا تماهي بين الحكامة ومحاكاتها وإنما قوة التأويل في بناء المؤسسات. والمنظومة هذه التي حاولت وصفها لها تاريخ، أي يمكن تتبع نشأتها وتركيبها وتطورها؛ وهي قابلة للتغير والتلاشي.

وتربية المريد التي أعطيتها اهتماما خاصا،واعتبرتها مرجعا حيويا، قد حاولت تحديد زمن قوتها، ولا فكرت يوما في وصفها بطابع الأزليات، أو في بناء عالم للبركة وتجلياتها المؤسساتية تخترق الأزمنة والأمكنة، ولذلك لم أعر أي اهتمام للبحث عن بنية بالمعنى الليفي ستروسي، كما فعل آخرون. ذلك في نظري لا يرجع على أصحابه بفائدة كبيرة. كان هدفي وصف تركيبة خاصة لزمان ومكان محددين لهذه الظاهرة، وتبيان خطورتها بالنظر إلى التمفصل بين السياسة والدين، ولذلك ركزت على نوع الشخصية التي تجمع بين البركة والعلم، أي ما عُبِّر عنه بـ «الشريعة والحقيقة»؛ وذلك لسبب بسيط هو أن تلك الشخصية الجامعة تفوق شخصية العالم المحض وتفوق شخصية الأب. فالأب يربي، لكنه جلي للعيان أن التربية على الحقيقة التي تقترن بالشريعة في النموذج الصوفي الذي وصفته تعد أشمل من تربية الأب، ونفوذها أقوى. وبخلاف الأبوة المرتبطة بالأسرة فإن من فاز في ميدان البركة حظي بدرجة تكون منبعا للعمران واستمرارية الحياة.

فنظريتي لا تنفي أهمية البيعة ومستنداتها الفقهية، ولا تنفي الأب والأبوية، لكنها تركز على تفوق التربية الصوفية في هذا المجال وشموليتها مقارنة مع أنواع التربيات الأخرى. ولا تنفي أيضا أن هناك أنماطا مختلفة من الولاية، وأن الولي يقوم بوظائف متعددة، كالجهاد والبناء والتشييد ونشر الطريقة، والوساطات، والتدريس، والإعانات المادية والمعنوية، والأعمال الخيرية.... ولكن أهم هدف لكتاب **الشيخ والمريد** كان هو البحث في حيثيات وعوامل النجاح التاريخي لأنماط معينة للحكم بدا لي أنه كان مرتبطا بنجاح آخر كان هو أيضا تاريخيا، لتركيبة خاصة لأنماط من التربية الدينية والاجتماعية. وهذا لا ينفي وجود المفارقات ولا التعارض ولا الإكراه ولا العنف؛ وإنما ظهر وبانت نجاعته في حسم الأمور والدفاع عن أوضاع، لاسيما في خضم الشدائد. ولم أحاول، ولا رُمت يوما، كشف بنية للولاية بالمعنى الكلاسيكي الذي أعطاه كلود لفي ستروس لمفهوم البنية. وبالفعل تحاشيت تلك التسوية في دراساتي للطقوس، وللولاية، كما في دراساتي للسلطة والسلطوية.

في جميع أبحاثي الميدانية تبنيت منهجاً هو منهج المعاينة والمشاركة في الأفعال كسيرورات، لها مراحل ملموسة أحاول حسب جهدي رصدها وهي في طور الإنجاز؛ وذلك قصد تسجيل دينامياتها، كل هذا مع انتباه دائم إلى إمكانية ظهور أشياء لا تتماشى مع الفرضيات التي توجه العمل في البداية؛ وذلك لتطوير النماذج النظرية وإغناء التأويل. كان هذا سبب ابتعادي عن الميكانيزمات المبسطة، والبنيويات واللاشعوريات المطلقة والمسبقة، والتي غالبا ما تخلص في النهاية إلى إعادة الفرضيات دون طائل. والمنهج نفسه اتخذته كلما هممت بدراسة ظاهرة في الماضي، مثلا الولاية في القرن السابع عشر أو الثامن عشر ميلادي؛ لكن مع فارق وضحته وهو أن أتصور وكأني واقف على تلك الظواهر معايش لها. أعرف بالطبع الفرق بين وصف الأفعال التي أعاينها في الحاضر، وتلك التي أحاول دراستها بواسطة آثار خلفها الماضي، ولكن المهم هو تصورها على شاكلة الواقع ومنطقه كما يتجلى من خلال مسايرة الأفعال الحالية مباشرة وهي تطفو إلى سطح الوجود.

تمارة في 26 نونبر 2009

البيبليوغرافيا

حمودي(عبد الله)، 2004، «العنف: إضاءة أنثربولوجية»، حوار مع محمد زرنين، مجلة **فكر ونقد**، عدد: 55، صص: 31-56.

الزاهي (نور الدين)، 2002، «في الأسس الثقافية للسلطة»، مجلة **الثقافة المغربية**، عدد 19 مارس، صص: 25-30،

نفسه، 2005، المقدس الإسلامي، دار توبقال.

نفسه، 2006، «الأنثربولوجي كاتبا»، المجلة **الإلكترونية رباط الكتب**، بالموقع الإلكتروني www. ribatalkoutoub.ma

نفسه، 2009، «حمودي أنثربولوجي القبيلة»، جريدة **أخبار اليوم**، عدد 130، بتاريخ 31غشت.

لوفو(ريمي)، 2004، «امتحان الملكية في المغرب»، ترجمة محمد زرنين، مجلة **وجهة نظر**، عدد مزدوج: رقم 25-26، صيف 2005.

Bayard ,A,1996 ,

l'illusion identitaire, Paris, Fayard.

Benslama, F,

1996,

« Le sacrifice en islam », **Pardès**, dossier spécial (Le sacrifice du fils dans les trois monothéismes) avec Marie Balmary ; Fathi Benslama ; Joseph Dupon Cheele ; Roland Goetschel ; Esther Starobinsky-Safran ; Samuel Trigano), n :22 juin, éd Cerf, 266p.

1998,

« La répudiation originaire » in **Idiomes, Nationalités, Déconstructions** (Rencontre de Rabat avec jacques Derrida), Ed Toubkal, pp :113-152.

2002,

La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam, Aubier.

Camau, M. Geisser, V, 2003,

Le syndrome autoritaire : politique en Tunisie de Bourguiba et ben Ali, Paris, Presses de sciences po.

De La Boetie, E, 2000,

Le discours de la servitude volontaire, Ed Tarik.

Deleuze, G, 1969,

Différence et Répétition, Paris, PUF.

Derrida, J, 1992,

Donner la mort, éd Galilée.

Droz-Vincent, P, 2002,

« Syrie :succession, « dérive dynastique » et perpétuation d'un régime » In **Monarchies Arabes, transitions et dérives dynastiques**, (sous la direction de A.Hammoudi et R.Leveau), éd les Etudes de la Documentation Française, pp :253-275 .

El Adnani, J, 2008,

« Les Saints à l'épreuve du pouvoir : histoire d'une sainteté et Anthropologie d'une culture », Hesperis-Tamuda, Vol. XLIII, pp :61-98.

El Maslohi, A, 2006,

« Culture de sujétion et patronage autoritaire au Maroc : sur une anthropologie de la servitude volontaire », **Revue française de science politique**, Vol :56, n :4 , Aout 2006, pp :711-732.

Girard,R. 1972,

La Violence et le Sacré, Paris, Grasset.

Girard, R,

1988,

« generative scapegoating », in **Violent Origins, on Ritual Killing and Cultural Formation**, Ed Robert Hamerton-Kelly, Palo Alto, California, Stanford University Press, 1988.

2007,

Achever Clausewitz, Carnets du nord.

Hammoudi, A,

1974

« Ségmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté, réflexion sur les théses de Gellner », Hesperis-Tamuda, Vol.XV. fasc. Unique. pp :147-180.

1980,

« Sainteté, pouvoir, et société, Tamgrout, XVII-XVIII siècles »,

Annales E.S.C., mai-aout.

1981,

« Aspects de la mobilisation populaire à la compagne marocaine à travers la biographie d'un mahdi mort en 1919 », in E.Gellner et J.C.Vatin (Eds) **Islam et Politique au Maghreb**, Paris, CNRS, pp :45-55.

1986,

« Sur les fondements culturels de l'autoritarisme au Moyen-Orient », **Wissenschaftskolleg Zu Berlin Jarbuch**, 1985-1986, pp : 168-178.

1988,

- « La juste distance du sociologue »,in **Regards sur la culture marocaine** (édit, revue Kalima), Casablanca, n :1 , pp : 90-92 .

- **La Victime et ses masques**, Paris, Ed Seuil.

1994,

The Path To Sainthood : Structure and Danger, Princeton paper, Near-Eastern Studies, n :4.

2000,

- « Construction de l'ordre et usage de la science coloniale : Robert Montagne penseur de la tribu et de la civilisation », in **La sociologie musulmane de Robert**

Montagne,(sous la direct F.Pouillon et D.Rivet), éd Maisonneuve et Larose, Paris, pp : 265-288.

– « Pierre Bourdieu et l'anthropologie du Maghreb », **AWAL**, n : 21, pp : 11- 16.

2001,

Maitres et Disciples : Genèse et fondements des pouvoirs dans les sociétés arabes, Essai d'anthropologie politique, Casablanca-Paris, Eds Toubkal / Maisonneuve-Larose.

2002,

- « Eléments d'anthropologie des monarchies à partir de l'exemple marocain » ,in **Monarchies arabes :transitions et dérives dynastiques**,(sous la direct R.Leveau et A.Hammoudi), Ed La documentation française/ IET Princeton, pp :45-57.

– « l'Intuition du Maghreb : un rêve paradoxal », in Lucette Valensi à l'œuvre : Une histoire anthropologique de l'Islam méditerranéen, col Bibliothèque de la Méditerranée, Ed Bouchène, pp : 163-17.

2005,

- **Une Saison à La Mecque**, Paris, Ed Seuil.

- « Une anthropologie du sacrifice, du haut Atlas à la Mecque »(Entretien avec Olivier Mongin), **Esprit**, n :311, janvier,pp :132-149.

2007,

- « note sur la demande de la réforme »,in La Démocratie est-elle soluble **dans L'Islam** ,(sou la direct A.Hammoudi, D.Bauchard, R.Leveau), Ed C.N.R.S/ I.F.R.I,Paris, 2007, pp : 43-55.

- « phénoménologie et ethnologie, à propos de l'habitus kabyle chez pierre Bourdieu », **L'Homme**, octobre, pp :47-84.

2008,

- « Le Maroc : sortie d'autoritarisme ? », in **Le Maroc aujourd'hui**, sous la direction de paola Gandolfi, Casa editrice il ponte, 2008,pp :101-122.

- « Culture et Violence », communication présentée lors de **la rencontre internationale des sociologues francophones** à Istanbul en Turkie. Actes sous presse, Presses de l'université du Québec à Montréal, Canada.

2009,

« Textualism and Anthropology : On The Ethnographic Encounter, Or An Experience in the Hajj », in **Being There : The Fieldwork Encounter And**

The Making of Truth, (Hammoudi, A, and J. Borneman(eds),) University of California press. pp : 25-54.
« The Fieldwork Encounter, Experience, and the Making of thruth : An Introduction »(With Borneman, J), in Op cit, pp : 1-24.

Jamous, R, 1995,

« Le Saint et le possédé », **Gradhiva**, n : 17, pp :63-83.

Leca,J, et Schmeil,Y, 1983,

« Clientélisme et patrimonialisme dans le monde Arabe », **International Polilitical Sciences Review**, n :4, 1983.

Leca, J. 1988,

« L'économie contre la culture », **Bulletin du CEDJ**, n : 23.

Mahé,A, 1999,

« compte rendu de Master and disciple », **l'Homme**, n :149, janvier-mars 1999.

Rachik, Hassan, 1999,

« Initiation ou Admiration? Essai sur la sainteté anti-exemplaire du majdoub », in M. Karrou (direct) **L'Autorité des Saints** ; perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentales, E.D.I., Recherches sur les civilisations, pp : 107-119.

Rhani, Zakaria, 2008,

« Saints et Rois : genèse du politique au Maroc », **Anthropologica**, Vol :50, n :2,pp :375-388.

المحتوى

- عن الطبعة الجديدة 5
- تمهيد 7
- مقدمة 15
- الفصل الأول : التحكيم وأشكال ممارسة السلطة : نحو تحديد للنظام السياسي المغربي 33
  1. البيعة واللدنية والتحكيم 37
  2. المجتمع المدني المكمّم 48
  3. نظام الرعاية والأعيان : النجاح بواسطة العلاقة الشخصية 54

- الفصل الثاني : ممارسات السلطة وحطاباتها قبل الاستعمار 69
  1. دار الملك بوصفها مفهوما سياسياً 72
  2. ثلاث وسائل إجرائية في علاقة السلطة: التقرب والخدمة والهيبة 75
  3. الرعب والإدارة : بين الهبة والعقد 80
  4. التوسط : الجسد الروحي والقهر 93
  5. السلطان بصفته ولياً ومحارباً 100

- الفصل الثالث : الشيخ والمريد : تجربة السلطة وتقديسها 107
  1. تكون سلطات الزعيم/ الشيخ وبياتها 111

2 . تكون سلطات ولي الله وبنيتها : علاقة الشيخ بالمريد ... 114
3 . الهبة المطلقة : الخدمة والشفافية والتخلي عن الرجولة ... 121
4 . الشيخ والمريد : الازدواجية والتأرجح والتكوين من أجل السلطة ... 129

□ **الفصل الرابع : البنية الكولونيالية وإعادة إنتاج البنية التسلطية : نموذج لبناء تراثية سياسية** ... 137
1 . خصوصية البنينة الكولونيالية : الزعامة والتقنوقراطية ... 139
2 . الاستعمار والتسلطة والمجتمع المدني ... 158

□ **الفصل الخامس : رسوخ الخطاطة والمفارقات التي تحركها** ... 173
1 . الولوج إلى السلطة في التاريخ الثقافي : القلب الإجباري للمريد ... 178
2 . طبوغرافية السلطة : اختبار النظرية بواسطة طقوس المرور ... 184

□ **الفصل السادس : أنظمة سلطوية : المغرب والجزائر ومصر** ... 195
1. تمهيد للمقارنة ... 197
2 . الجزائر : تنافس الاخوة وضعف الوساطة الرمزية ... 200
3 . الوجهان المغاربيان للنظام التسلطي : مقارنة بين المغرب والجزائر ... 208
4 . مصر : التحديث والبحث عن «صاحب الساعة» ... 215
خلاصات ... 235
بيبلوغرفيا ... 247

□ **ذيل وأجوبة : مقالة في النقد والتأويل** ... 257

في جميع أبحاثي الميدانية تبنيت منهجا هو منهج المعاينة والمشاركة في الأفعال كسيرورات، لها مراحل ملموسة أحاول حسب جهدي رصدها وهي في طور الإنجاز: وذلك قصد تسجيل دينامياتها، كل هذا مع انتباه دائم إلى إمكانية ظهور أشياء لا تتماشى مع الفرضيات التي توجه العمل في البداية: وذلك لتطوير النماذج النظرية وإغناء التأويل. كان هذا سبب ابتعادي عن الميكانيزمات المبسطة، والبنيويات واللاشعوريات المطلقة والمسبقة، والتي غالبا ما تخلص في النهاية إلى إعادة الفرضيات دون طائل. المنهج نفسه اتخذته كلما هممت بدراسة ظاهرة في الماضي، مثلا الولاية في القرن السابع عشر أو الثامن عشر ميلادي: لكن مع فارق وضحته، وهو أن أتصور وكأني واقف على تلك الظواهر معايش لها. أعرف بالطبع الفرق بين وصف الأفعال التي أعاينها في الحاضر، وتلك التي أحاول دراستها بواسطة آثار خلفها الماضي، ولكن المهم هو تصورها على شاكلة الواقع ومنطقه كما يتجلى من خلال مسايرة الأفعال الحالية مباشرة وهي تطفو إلى سطح الوجود.

من ملحق الطبعة الجديدة

الثمن 76 درهما